Maurice Merleau-Ponty

Lo visible y lo invisible

Nueva Visión

Maurice Merleau-Ponty

LO VISIBLE Y LO INVISIBLE

Seguido de:
NOTAS DE TRABAJO

TEXTO ESTABLECIDO
POR CLAUDE LEFORT
ACOMPAÑADO POR UN PRÓLOGO
Y UNA NOTA FINAL

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Merleau -Ponty, Maurice
Lo visible y lo invisible1ª ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
272 p., 23x15 cm (Cultura y Sociedad)

Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle

I.S.B.N. 978-950-602-609-7

1. Filosofía Moderna I. Consigli, Estela y Capdevielle, Bernard, trad. II. Título
CDD 190

Título del original en francés:
Le visible et l'invisible
© Editions Gallimard, 1964

ISBN 978-950-602-609-7

Traducción: Estela Consigli y Bernard Capdevielle

Ilustracion de tapa: Susana Iturrioz, «Fragmento horizontal» (óleo, 1996)

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien de Culturesfrance, opérateur du Ministère Français des Affaires Étrangères et Européennes, du ministère Français de la Culture et de la Communication et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo de Culturesfrance, operador del Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros y Europeos, del Ministerio Francés de la Cultura y de la Comunicación y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

© 2010 por Ediciones Nueva Visión SAIC, Tucumán 3748, (C1189AAV) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

PRÓLOGO

Maurice Merlau-Ponty murió el 3 de mayo de 1961. Entre sus papeles se encontraba especialmente un manuscrito que contenía la primera parte de una obra cuya redacción había comenzado dos años antes. Se titulaba Lo visible y lo invisible. *No hemos encontrado rastros de ese título antes de marzo de 1959. Las notas anteriores se refieren al mismo proyecto bajo la mención* Ser y sentido *o* Genealogía de lo verdadero, *o también, en último lugar,* El origen de la verdad.

El manuscrito

Comprende ciento cincuenta grandes páginas, cubiertas por una escritura comprimida, y abundantemente corregidas. Las hojas están escritas en ambas caras.

En la primera página figura la fecha de marzo de 1959: en la página 83, la del 1° de junio de 1959. Evidentemente, el autor redactó ciento diez páginas entre la primavera y el verano del mismo año. Luego retomó, en el otoño del año siguiente, la redacción de su texto sin tener en cuenta las ocho últimas páginas (págs. 103-110) ,que inauguraban un segundo capítulo. La fecha de noviembre de 1960 *aparece en la segunda página 103, sobre el título* Interrogación e intuición.

Estructura de la obra

Las indicaciones acerca de la organización del libro son escasas y no concuerdan exactamente entre ellas. Es cierto que el autor modificaba su proyecto a medida que lo ejecutaba. Sin embargo, es posible presumir que la obra hubiera tenido dimensiones considerables y que el texto que

poseemos sólo constituye una primera parte de ella, a modo de introducción.[a]

He aquí algunos esquemas que hemos podido encontrar:

a) Marzo de 1959, *encabezando el manuscrito:*
I[a] parte. Ser y Mundo
Cap. I. Reflexión e interrogación.
Cap. II. El ser preobjetivo: el mundo solipsista.
Cap. III. El ser preobjetivo: la intercorporeidad.
Cap. IV. El ser preobjetivo: el inframundo.
Cap. V. La ontología clásica y la ontología moderna.
II[a] parte. Naturaleza.
III[a] parte. Logos.

b) Mayo de 1960, *en una nota en la primera página:*
Ser y Mundo
I[a] parte:

El mundo vertical	o	el ser interrogativo
mudo		en bruto
		salvaje

La II[a] parte será: El ser salvaje y la ontología clásica.
Y en la segunda página:
Cap. I. La médula del presente o el «Hay».
Cap. II. El trazado del tiempo, el movimiento de la ontogénesis.
Cap. III. El cuerpo, la luz natural y el verbo.
Cap. IV. El quiasmo.
Cap. V. El entremundo y el Ser.
Mundo y Ser

c) Mayo de 1960, *en una nota:*
I. Ser y Mundo
I[a] parte: El Mundo vertical o el Ser salvaje.
II[a] parte: El Ser salvaje y la ontología clásica.
Naturaleza
Hombre
Dios
Conclusión: el pensamiento fundamental – Pasaje a las diferenciaciones del Ser salvaje. Naturaleza – logos historia.
el ser cultivado
la Erzeugung
II. Physis y Logos

[a] *Cf. nuestra Nota Final.*

d) Octubre de 1960, *en una nota:*
I. Ser y Mundo
I[a] parte: Reflexión e interrogación.
II[a] parte: El mundo vertical y el Ser salvaje.
III[a] parte: El Ser salvaje y la ontología clásica.

e) Noviembre de 1960, *en una nota:*
I. Lo visible y la naturaleza.
1. La interrogación filosófica.
2. Lo visible.
3. El mundo del silencio.
4. Lo visible y la ontología (El Ser salvaje).
II. La palabra y lo invisible.

f) Sin fecha, pero probablemente en noviembre o diciembre de 1960, en una nota:
I. Lo visible y la naturaleza.
La interrogación filosófica:
interrogación y reflexión;
interrogación y dialéctica;
interrogación e intuición (lo que hago en este momento).
Lo visible.
La naturaleza.
Ontología clásica y ontología moderna.
II. Lo invisible y el logos.

Estas pocas indicaciones no permiten imaginar lo que habría sido la obra en su materia ni en su forma. El lector se hará una mejor idea de ella al leer las notas de trabajo que publicamos a continuación del texto. Pero, al menos, podemos sacar provecho de este esquema para percibir con más claridad la organización del manuscrito.

Si ,en efecto, nos atenemos a las articulaciones marcadas en el texto, habría que limitarse a mencionar una primera parte, Ser y Mundo, *un primer capítulo,* Reflexión e interrogación, *en tanto que todas las otras divisiones se encontrarían en un mismo plano pues están precedidas indistintamente por el signo §. Pero la nota f, que confirma y completa la anterior y tiene la singularidad de haber sido redactada al mismo tiempo que el capítulo* Interrogación e intuición *(el autor especifica:* lo que hago en este momento*), muestra que no podemos conservar esa estructuración. Además de que el título de la primera parte,* Ser y Mundo, *es abandonado y reemplazado por* Lo visible y la naturaleza, *los fragmentos precedidos por el signo § están reagrupados en función de su sentido y se hace evidente que los dos últimos no tienen la misma función que los primeros.*

Nos decidimos, pues, a reestructurar el texto siguiendo las últimas indicaciones del autor. Primero, hemos distinguido tres capítulos ubicándolos bajo la rúbrica común: La interrogación filosófica. *El primero,* Reflexión e interrogación, *que comporta tres articulaciones, concierne a la crítica de la fe perceptiva, del cientificismo y de la filosofía reflexiva; el segundo,* Interrogación y dialéctica, *dividido en dos partes, comprende el análisis del pensamiento sartriano y la elucidación de las relaciones entre dialéctica e interrogación; el tercero,* Interrogación e intuición, *contiene esencialmente la crítica de la Fenomenología.*

Quedaba por situar el último fragmento, titulado Entramados – el quiasmo, *que la nota (f) no menciona. Podíamos hacer de este el último capítulo de* La interrogación filosófica, *o el primero de la segunda parte enunciada,* Lo visible. *Estamos persuadidos de que la elección podría justificarse por argumentos de fondo. Pero, en ausencia de una recomendación expresa del autor, estos nunca habrían parecido decisivos. En tales condiciones, preferimos atenernos a la solución que implicara la menor ingerencia de nuestra parte, es decir, dejar ese capítulo al final de los otros.*

Estado del texto

El manuscrito de Lo visible y lo invisible *fue intensamente trabajado, como lo comprueba la presencia de numerosas tachaduras y correcciones. No podemos pensar, sin embargo, que haya llegado a su estado definitivo. Seguramente, algunas repeticiones habrían sido eliminadas y no es improbable que hubiera habido modificaciones más amplias. A propósito del ordenamiento del comienzo, especialmente, es inevitable una duda, pues una nota evoca la posibilidad de una nueva organización de la exposición. El autor escribe:* «Rehacer quizás las páginas 1-13, agrupando: 1. las certezas (la cosa) (otro) (la verdad); 2. Las incertidumbres (las dificultades pirrónicas, las contradicciones de la tematización); 3. No se pueden aceptar las antítesis, ni atenerse a certezas materiales → pasaje a la reflexión».

Por otra parte, es significativo que el autor utilice dos veces un mismo texto de Paul Claudel (Cf. más adelante, págs. 138 y 159) sin advertir al lector sobre esa repetición. La función de la cita en los dos pasajes es tal que habría sido necesaria una modificación.

Las notas de trabajo

Hemos considerado apropiado agregar a continuación del texto Lo visible y lo invisible *cierto número de notas de trabajo que esclarecen su*

sentido. El autor tenía el hábito de esparcir ideas en el papel sin preocuparse por el estilo, la mayoría de las veces, ni obligarse a redactar frases completas. Esas notas, que a veces se reducen a algunas líneas, otras se extienden por varias páginas, constituyen el comienzo de desarrollos que figuran en la primera parte o que habrían figurado en la continuación de la obra. Estaban rigurosamente fechadas y clasificadas desde fines de 1958.

No era posible ni deseable publicarlas todas. Su masa habría aplastado al texto y, por otra parte, retener buena parte de ellas no resultaba útil, ya fuera porque eran demasiado elípticas o porque no tenían relación directa con el sujeto de la investigación.

Cuando una selección se hacía necesaria, se planteaban algunos problemas de interpretación y temíamos equivocarnos. Pero, en lugar de renunciar, preferimos arriesgarnos a elegir, pues estábamos persuadidos de que, por la verdad de los temas abordados, la cualidad de la reflexión, la expresión abrupta pero siempre rigurosa del pensamiento, esas notas podían hacer apreciable el trabajo del filósofo para el lector.

Edición del manuscrito y de las notas

En lo que concierne al manuscrito, nos hemos limitado a precisar la puntuación con el objeto de hacer más fácil su lectura. Por el contrario, se conservó tal cual la disposición del texto en las notas de trabajo, pues el primer movimiento correspondía dejárselo a la expresión.

Cada vez que nos fue posible, hemos dado las referencias demandadas por las notas de trabajo o completamos las del autor.

Cuando debimos introducir o restablecer un término para dar sentido a una frase, lo hemos colocado entre corchetes seguidos por una nota de justificación al pie de la página.

Los términos ilegibles o dudosos están señalados a lo largo del texto de la siguiente manera:

Ilegible: [¿?].

Dudoso: [¿verdad?].

Las notas a pie de página/capítulo siempre están precedidas por números árabes cuando son del autor y por una letra minúscula cuando son nuestras. Los comentarios al margen que decidimos reproducir, si no están literalmente retomados en el cuerpo del texto, se insertan en una nota precedida por una letra minúscula. Para evitar confusiones, el texto del autor, cualquiera sea la nota, aparece en caracteres romanos, y el nuestro, en itálicas.

C. L.

LO VISIBLE
Y LA NATURALEZA
La interrogación filosófica

REFLEXIÓN E INTERROGACIÓN

La fe perceptiva y su oscuridad [a]

Nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos: las fórmulas de este tipo expresan una fe que es común al hombre natural y al filósofo desde que abre los ojos, remiten a un fundamento profundo de «opiniones» mudas implicadas en nuestra vida. Pero esta fe tiene algo extraño: si uno busca articularla en tesis o enunciado, si uno se pregunta lo que es *nosotros*, lo que es *ver* y lo que es *cosa* o *mundo*, entra en un laberinto de dificultades y contradicciones.

Lo que San Agustín decía del tiempo, que es perfectamente familiar para cada uno, pero ninguno de nosotros puede explicarlo a los demás, hay que decirlo del mundo. [Sin cesar, el filósofo se encuentra][b] obligado a revisar y redefinir las nociones mejor fundamentadas, a crear nuevas, con nuevas palabras para designarlas, a emprender una verdadera reforma del entendimiento, al término de la cual, la evidencia del mundo, que parecía la más clara de las verdades, se sustenta en los pensamientos aparentemente más sofisticados, en los que el hombre natural ya no se reconoce, y que vienen a reanimar el mal humor secular contra la filosofía, el reproche que siempre se le hizo de invertir los papeles de lo claro y de lo oscuro. El hecho de que el filósofo pretenda hablar justamente en nombre de la evidencia ingenua del mundo, que niegue agregarle nada, que se limite a sacar de él todas las consecuencias, nada lo excusa. Muy por el contrario, sólo la desposee [a la huma-

[a] *El autor anota, con respecto al título de este capítulo*: Noción de fe a precisar. No es la fe en el sentido de decisión sino en el de lo que es antes de toda posición, fe animal y *[¿?]*.

[b] Sin cesar, el filósofo se encuentra...: *estas palabras que introducimos para dar un sentido a las proposiciones siguientes eran las que encabezaban una frase completamente tachada por el autor.*

nidad][c] más completamente, invitándola a pensarse a sí misma como un enigma.

Es así y nadie puede nada contra eso. Es verdad a la vez que el mundo es *lo que vemos* y que, sin embargo, necesitamos aprender a verlo. En ese sentido debemos primero igualar esa visión con el saber, tomar posesión de ella, *decir* lo que es *nosotros* y lo que es *ver*, hacer pues como si no supiéramos nada, como si tuviéramos que aprender todo al respecto. Pero la filosofía no es un léxico, no se interesa en las «significaciones de las palabras», no busca un sustituto verbal del mundo que vemos, no lo transforma en cosa dicha, no se instala en el orden de lo dicho o de lo escrito, como el estudioso de la lógica en el enunciado, el poeta en la palabra o el músico en la música. Son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión. Si el filósofo interroga y entonces simula ignorar el mundo y la visión del mundo, que operan y se rehacen continuamente en él, es precisamente para hacerlos hablar, porque cree en ellos y de ellos espera toda su futura ciencia. La interrogación no es aquí un comienzo de negación, un «puede ser» puesto en lugar del ser. Es, para la filosofía, la única manera de concordar con nuestra visión de hecho, de corresponder a lo que, en ella, nos hace pensar, a las paradojas de las que está hecha; de ajustarse a esos enigmas figurados, la cosa y el mundo, en los que el ser y la verdad masivos rebosan de detalles incomposibles.

Pues finalmente, así como es cierto que veo mi mesa, que mi visión se termina en ella, que es fija y detiene mi mirada con su densidad insuperable, y también lo es que yo, sentado ante mi mesa, que pienso en el puente de la Concorde, no estoy entonces en mis pensamientos, estoy en el puente de la Concorde, y que finalmente, en el horizonte de todas esas visiones o casi-visiones, lo que yo habito es el mundo mismo, el mundo natural y el mundo histórico, con todas las huellas humanas de las cuales está hecho; también es cierto que esta convicción es refutada, desde el momento en que presto atención, por el hecho de que se trata de una visión *mía*. No pensamos aquí en el argumento secular del sueño, del delirio o de las ilusiones, que nos invita a examinar si lo que vemos no es «falso»; el filósofo hace uso, por eso mismo, de esa fe en el mundo del que da la impresión de resquebrajar: tampoco sabríamos lo que es falso si no lo hubiéramos distinguido alguna vez de lo verdadero. Postula pues el mundo en general, lo verdadero en sí mismo, y es él quien lo invoca secretamente para desclasificar nuestras percep-

[c] *Sin duda hay que comprender:* «desposee a la humanidad», *estos términos pertenecientes al último tramo de la frase anterior, tachado por el autor y que reproducimos aquí entre corchetes...* el reproche que siempre se le hizo de invertir los papeles de lo claro y de lo oscuro [y de arrogarse el derecho de hacer vivir a la humanidad en estado de alienación, en la más completa alienación; pues el filósofo pretende comprenderla mejor de lo que ella se comprende a sí misma].

ciones y volcarlas nuevamente en desorden con nuestros sueños, a pesar de todas las diferencias observables, en nuestra «vida interior», por la única razón de que han sido, en su momento, tan convincentes como aquellos, olvidando que la «falsedad» misma de los sueños no puede extenderse a las percepciones, puesto que en estas sólo aparece de manera relativa y que, si debemos hablar de falsedad, es necesario que hayamos tenido experiencias de la verdad. El argumento, válido contra la ingenuidad, contra la idea de una percepción que sorprendería a las cosas más allá de toda experiencia, como la luz las saca de la noche donde ellas preexisten, no es [¿esclarecedor?], está impregnado de esa misma ingenuidad puesto que sólo iguala la percepción y el sueño cuando los pone ante la mirada de un Ser que no estaría sino en sí mismo. Si, por el contrario, como el argumento lo muestra en lo que tiene de válido, debemos rechazar por completo ese fantasma, entonces las diferencias intrínsecas, descriptivas del sueño y de lo percibido, toman valor ontológico y esto responde claramente al pirronismo mostrando que hay una diferencia de estructura y por así decir de textura entre la percepción o verdadera visión, que da lugar a una serie de abierta de exploraciones concordantes, y el sueño, que no es *observable,* y al analizarlo, son casi todas lagunas. Ciertamente, esto no termina con el problema de nuestro acceso al mundo: por el contrario, no hace más que comenzar, pues falta saber cómo podemos tener la ilusión de ver lo que no vemos, cómo los jirones del sueño pueden, para el que sueña, valer por la trama cerrada del mundo verdadero, cómo la inconciencia de no haber observado puede, en el hombre fascinado, hacerse pasar por la conciencia de haber observado. Si decimos que el vacío de lo imaginario nunca deja de ser lo que es, nunca equivale a la plenitud de lo percibido y nunca da lugar a la *misma* certeza, que *no vale para* este, que el hombre adormecido perdió toda referencia, todo modelo, todo canon de lo claro y de lo articulado, y que una sola porción del mundo percibido introducida en él reduciría al instante el encantamiento, resulta que, si podemos tomar nuestras referencias *sin saberlo*, nunca estamos seguros de *tenerlas* cuando creemos tenerlas; si podemos, sin saberlo, retirarnos del mundo de la percepción, nada nos prueba jamás que estemos en él, ni que lo observable lo sea nunca por completo, ni que este se componga de una trama diferente a la del sueño; como la diferencia entre ellos no es absoluta, tenemos el fundamento para ponerlos juntos en la totalidad de «nuestras experiencias», y es por sobre la percepción misma donde debemos buscar la garantía y el sentido de su función ontológica. Jalonaremos ese camino, el de la filosofía reflexiva, cuando se abra. Pero éste comienza mucho más allá de los argumentos pirrónicos; por sí mismos, éstos nos desviarían de cualquier elucidación, pues se refieren vagamente a la idea de un Ser todo en sí y, por contraste, ponen confusamente lo percibido y lo imaginario en la totalidad de nuestros «estados de

conciencia». En el fondo, el pirronismo comparte las ilusiones del hombre ingenuo. Es la ingenuidad que se desgarra a sí misma en la noche. Entre el Ser en sí y la «vida interior», ni siquiera ve el *problema del mundo*. Por el contrario, es hacia ese problema adonde nos dirigimos. Lo que nos interesa no son las razones que se pueden tener para considerar como «incierta» la existencia del mundo –como si ya supiéramos lo que es existir y como si toda la cuestión residiera en aplicar apropiadamente ese concepto–. Lo que nos importa es, precisamente, saber el sentido de ser del mundo; no debemos presuponer nada al respecto, tampoco la idea ingenua del ser en sí, ni la idea, correlativa, de un ser de representación, de un ser para la conciencia, de un ser para el hombre: son todas nociones que debemos volver a pensar a propósito de nuestra experiencia del mundo, al mismo tiempo que sobre el ser del mundo. Tenemos que reformular los argumentos escépticos fuera de todo prejuicio ontológico y justamente para saber lo que es el ser-mundo, el ser-cosa, el ser imaginario y el ser consciente.

Ahora que tengo en la percepción la cosa misma, y no una representación, agregaría solamente que la cosa está al final de mi mirada y, en general, de mi exploración; sin suponer nada de lo que la ciencia del cuerpo del otro pueda enseñarme, debo comprobar que la mesa frente a mí mantiene una relación singular con mis ojos y con mi cuerpo: sólo la veo si está dentro del radio de acción de estos; sobre ella, está la masa oscura de mi frente, por debajo, el contorno más indeciso de mis mejillas; una y otro visibles en el límite, y capaces de esconderla, como si mi visión del mundo en sí mismo se hiciera desde un punto específico del mundo. Más aún: mis movimientos y los de mis ojos hacen vibrar al mundo, como se mueve un dolmen con un dedo sin quebrantar su solidez fundamental; en cada uno de mis parpadeos, una cortina baja y sube, sin que yo piense inmediatamente en imputar a las cosas ese eclipse; en cada movimiento de mis ojos, que recorren el espacio ante mí, las cosas sufren una breve torsión de la que también me hago cargo; y cuando camino por la vereda, con la mirada fija en el horizonte de las casas, todo mi entorno cercano se estremece con cada ruido del zapato contra el asfalto, y luego queda en su lugar. Expresaría muy mal lo que sucede diciendo que un «componente subjetivo» o un «aporte corporal» viene a recubrir aquí las cosas; no se trata de otra capa o de un velo que se interpone entre ellas y yo: el movimiento de la «apariencia» no quiebra la evidencia de la cosa, así como las imágenes monoculares no intervienen cuando mis ojos operan en sinergia. La percepción binocular no está hecha de dos percepciones monoculares superpuestas, es de otro orden. Las imágenes monoculares no *son* en el mismo sentido en que *es* la cosa percibida con ambos ojos. Son fantasmas y ella es lo real, son pre-cosas y ella es la cosa: se desvanecen cuando pasamos a la visión normal y vuelven a entrar en la cosa como en su verdad de pleno día. Están demasiado lejos

de tener la densidad de la cosa para rivalizar con ella: sólo son cierta desviación con respecto a la verdadera visión inminente, absolutamente desprovistas de sus [¿prestigios?] y, por eso mismo, esbozos o residuos de la verdadera visión que las realiza reabsorbiéndolas. Las imágenes monoculares no pueden *compararse* con la percepción sinérgica: no se las puede colocar lado a lado, hay que elegir entre la cosa y las pre-cosas fluctuantes. Se puede efectuar el traspaso *mirando*, abriéndose al mundo; no se puede asistir a éste en tanto especulador. No es una *síntesis*, es una metamorfosis por la cual las apariencias son instantáneamente despojadas de un valor que debían sólo a la ausencia de una verdadera percepción. Así, la percepción nos permite asistir a ese milagro de una totalidad que supera lo que uno cree que son sus condiciones o sus partes, que las tiene desde hace mucho en su poder, como si no existieran más que en su antesala y estuvieran destinadas a perderse en ella. Pero, para desplazarlas como lo hace, la percepción debe guardar todas sus ventajas corporales: es *mirando*, es también con mis ojos con lo que accedo a la cosa verdadera; esos mismos ojos que hace un instante me daban imágenes monoculares, ahora simplemente funcionan *juntos* y *de verdad*. En consecuencia, la relación entre las cosas y mi cuerpo es decididamente singular: este hace que, en ocasiones, me quede en la apariencia, y también hace que a veces vaya a las cosas mismas; él produce el alboroto de las apariencias, y también él las hace callar y me arroja de lleno en el mundo. Todo sucede como si mi poder de acceder al mundo y el de recluirme en mis fantasías no existieran uno sin el otro. Más aún: como si el acceso al mundo no fuera sino la otra cara de una evasión, y este exilio al margen del mundo, un acatamiento y otra expresión de mi poder natural de entrar en él. El mundo es eso que yo percibo, pero su proximidad absoluta, desde el momento en que uno la examina y la expresa, se vuelve también, inexplicablemente, distancia irremediable. El hombre «natural» tiene los cabos bien atados, piensa *a la vez* que su percepción entra en las cosas y que se produce en su cuerpo. Pero, o bien en la cotidianeidad de la vida las dos convicciones coexisten sin dificultad, o bien, reducidas a tesis y enunciados, se destruyen mutuamente y nos dejan inmersos en la confusión.

¿Qué sucedería si yo considerara no sólo mis visiones sobre mí, sino también las visiones de otro sobre sí y sobre mí? Ya mi cuerpo, como director escénico de mi percepción, hizo estallar la ilusión de una coincidencia entre mi percepción y las cosas mismas. Entre ellas y yo hay ahora poderes ocultos, toda esa densidad de fantasías posibles que mi cuerpo sólo mantiene a raya con el acto frágil de la mirada. Sin duda, no es exactamente mi cuerpo el que percibe: sólo sé que puede impedirme percibir, que no puedo percibir sin su permiso; en el momento en que la percepción aparece, él desaparece ante esta y nunca lo capta perci-

biendo.[d] Si mi mano izquierda toca mi mano derecha, y quiero de pronto captar con mi mano derecha el trabajo de mi mano izquierda en el acto de tocar, esa reflexión del cuerpo sobre sí siempre aborta en el último instante: en el momento en que siento mi mano izquierda con la derecha, dejo de tocar en la misma medida mi mano derecha con la mano izquierda. Pero ese fracaso de último momento no quita ninguna verdad al presentimiento que yo tenía de poder tocarme tocando: mi cuerpo no percibe, pero está como construido en torno a la percepción que sale a la luz a través de él; con toda su organización interna, por sus circuitos sensoriales y motores, por las vías de retorno que controlan y reinician los movimientos, el cuerpo se prepara, por así decirlo, para una percepción de sí, aunque nunca sea él quien percibe, ni quien se percibe. Antes de la ciencia del cuerpo –que implica la relación con otros–, la experiencia de mi carne como coraza de mi percepción me enseñó que la percepción no nace de cualquier parte, que emerge del refugio de un cuerpo. Los otros hombres que ven «como nosotros», a quienes vemos viendo y nos ven viendo, no nos ofrecen más que una amplificación de la misma paradoja. Si ya es difícil decir que mi percepción, tal como yo la vivo, va hacia las cosas mismas, es claramente imposible otorgar a la percepción de los otros el acceso al mundo; y, por una especie de contragolpe, ese acceso que yo les niego, también me lo prohíben. Pues, puesto que se trata de los otros o de mí (visto por ellos), no sólo debemos decir que la cosa está atrapada en el torbellino de los movimientos exploratorios y de las conductas perceptivas, y arrojadas hacia adentro. Aunque no tenga quizás para mí ningún sentido decir que mi percepción y la cosa que ella capta están «en mi cabeza» (solamente es seguro que no están «*en otra parte*»), no puedo evitar poner a otro, y a la percepción que este tiene, *detrás de su cuerpo*. Más precisamente, la cosa percibida por otro se desdobla: está *la que él percibe*, Dios sabe dónde, y está la que yo veo, fuera de su cuerpo, y que llamo la cosa verdadera –del mismo modo que él llama cosa verdadera la mesa que *él ve* y deja del lado de las apariencias la que yo veo–. Las cosas verdaderas y los cuerpos que perciben ya no están, esta vez, en la relación ambigua que encontrábamos antes entre *mis* cosas y *mi* cuerpo. Unas y otros, próximos o alejados, en todo caso, están yuxtapuestos en el mundo, y la percepción, que quizás no está «en mi cabeza», no está en ninguna otra parte sino en mi cuerpo como cosa del mundo. Parece imposible entonces persistir en la certeza íntima del que percibe: vista de afuera, la percepción se desliza sobre las cosas y no las toca. A lo sumo se podrá decir, si queremos satisfacer la perspectiva de la percepción de sí misma, que cada uno de nosotros tiene un mundo privado: esos mundos privados no son «mun-

[d] *En el margen*: el ιδιος κοσμος como la imagen monocular: no se interpone, no se aísla, pero no es una nada.

dos» más que para su titular, no son el mundo. El único mundo, es decir el mundo único, sería κοινος κοσμος, y no es hacia él que se abren nuestras percepciones.

Pero entonces, ¿hacia qué se abren? ¿Cómo nombrar, cómo describir, tal como la veo desde mi lugar, esa *vivencia de otro* que, sin embargo, no es una nada para mí porque yo creo en otro –y que, por otra parte, me concierne, puesto que se encuentra allí como una visión de otro sobre mí–?[c] Tengo ante mí ese rostro bien conocido, esa sonrisa, esas modulaciones de la voz, cuyo estilo me es tan familiar como yo mismo. Quizás, en muchos momentos de mi vida, otro se reduce para mí a ese espectáculo que puede ser encantador. Pero basta que la voz se altere, que lo insólito aparezca en el guión del diálogo, o por el contrario, que una réplica responda demasiado bien a lo que yo pensaba aunque sin haberlo dicho claramente –y, de pronto, estalla la evidencia de que allí también, minuto a minuto, la vida es vivida: en algún lado detrás de esos ojos, o más bien ante ellos, o incluso en torno a ellos, y proveniente de no sé qué doble fondo del espacio, otro mundo privado se hace visible a través de la trama del mío y, por un momento, es en él que yo vivo, ya no soy más que el que responde a esa interpelación que se me hace–. Ciertamente, una mínima pizca de atención que presto me persuade de que ese otro que me invade no está hecho más que de mi sustancia: *sus* colores, *su* dolor, *su* mundo, precisamente en tanto *suyos*, ¿cómo los concebiría yo sino según los colores que yo veo, los dolores que yo sentí, el mundo en que vivo? Al menos, mi mundo privado ha dejado de ser sólo mío; ahora es el instrumento con el cual otro actúa, la dimensión de una vida generalizada que se ha injertado en la mía.

Pero, en el mismo instante en que creo compartir la vida de otro, sólo la encuentro en sus fines, en sus polos exteriores. Es en el mundo donde nos comunicamos, a través de lo que nuestra vida tiene de articulado. Es a partir del césped que tengo ante mí que creo entrever el impacto del verde en la visión de otro, es por la música que yo entro en su emoción

[c] *En el margen:* Repetición: No obstante, así como decíamos antes que las fantasías monoculares no podían rivalizar con la cosa, ahora podríamos describir también los mundos privados como separación con respecto al MUNDO MISMO. ¿Cómo me represento la visión del otro? Como una especie de duplicación del mío. Maravilla de esta experiencia: a la vez, puedo contar con lo que veo, y que está en estrecha correspondencia con lo que el otro ve –en verdad, todo lo demuestra: vemos verdaderamente la misma cosa y la cosa misma– y, al mismo tiempo, nunca coincido con la vivencia de otro. Donde nos encontramos es en el mundo. Todo intento para restituir la ilusión de la «cosa misma» es en realidad un intento para volver a mi imperialismo y al valor de MI cosa. Intento que no nos deja, pues, salir del solipsismo: es una nueva prueba de ello.

c) Consecuencias: oscuridad profunda de la idea natural de verdad o «mundo inteligible».

La ciencia no va a hacer más que prolongar tal actitud: ontología objetivista que se desgasta a sí misma y, al analizarla, se derrumba.

musical, es la cosa misma la que me abre el acceso al mundo privado de otro. Ahora bien, la cosa misma, como hemos visto, siempre es para mí la cosa que *yo* veo. La intervención de otro no resuelve la paradoja interna de mi percepción: le agrega ese otro enigma de la propagación en otro de mi vida más secreta –otra y la misma puesto que, evidentemente, sólo a través del mundo puedo salir de mí–. Es cierto entonces que los «mundos privados» comunican, que cada uno de ellos se da a su titular como variante de un mundo común. La comunicación hace de nosotros los testigos de un único mundo, como la sinergia de nuestros ojos los suspende de una cosa única. Pero, tanto en un caso como en el otro, la certeza, por más irresistible que sea, permanece absolutamente oscura; podemos vivirla, no podemos pensarla, formularla, ni erigirla en tesis. Todo intento de elucidación nos retrotrae a dilemas.

Sin embargo, esa certeza injustificable de un mundo sensible que nos sería común es en nosotros el fundamento de la verdad. Que un niño perciba antes de pensar, que comience poniendo sus sueños en las cosas, sus pensamientos en los otros, formando con ellos como un bloque de vida común donde las perspectivas de cada uno aún no se distinguen, todos estos hechos de génesis no pueden ser simplemente ignorados por la filosofía en nombre de las exigencias del análisis intrínseco. A menos que nos instalemos más acá de toda nuestra experiencia, en un orden preempírico donde ésta ya no merecería su nombre, el pensamiento no puede ignorar su historia aparente, es necesario que se plantee el problema de la génesis de su propio sentido. El mundo sensible es «más viejo» que el universo de los pensamientos según la estructura y el sentido intrínsecos porque el primero es visible y relativamente continuo, y el segundo, invisible y lleno de lagunas, no constituye a primera vista un todo y no tiene su verdad sino a condición de apoyarse en las estructuras canónicas del otro. Si reconstituimos la manera en que nuestras experiencias dependen unas de otras según su sentido más propio, y si, para poner más al desnudo las relaciones de dependencia esenciales, intentamos romperlas en pensamiento, advertimos que todo lo que para nosotros se llama pensamiento exige esa distancia de sí, esa apertura inicial que para nosotros son un campo de visión y un campo de futuro y de pasado... En todo caso, puesto que aquí sólo se trata de dar un primer vistazo de nuestras certezas naturales, no es dudoso que se sustenten, en lo que concierne al espíritu y a la verdad, en la primera base del mundo sensible, y que nuestra certeza de estar en la verdad es una sola con la de estar en el mundo. Hablamos y comprendemos la palabra mucho antes de aprender por Descartes (o de descubrir por nosotros mismos) que nuestra realidad es el pensamiento. Al lenguaje, en el que nos instalamos, aprendemos a manejarlo de una supuesta forma antes de aprender por la lingüística los principios inteligibles (suponiendo que ella los enseñe) en los cuales «se apoyan» nuestra

lengua y cualquier lengua. Nuestra experiencia de lo verdadero, cuando no nos lleva inmediatamente a la de la cosa que vemos, en un principio, es indistinta de las tensiones que nacen entre los otros y nosotros, y de su resolución. Como la cosa, como otro, lo verdadero reluce a través de una experiencia emocional y casi carnal, donde las «ideas» –las de otro y las nuestras– son más bien rasgos de su fisonomía y de la nuestra, y más que comprendidas, son acogidas o rechazadas en el amor o en el odio. Es cierto que, en ese pensamiento salvaje, funcionan muy precozmente motivos y categorías muy abstractas, como lo muestran las frecuentes anticipaciones extraordinarias de la vida adulta en la infancia: y podemos decir que todo hombre ya está allí. El niño comprende mucho más allá de lo que sabe decir, responde mucho más allá de lo que puede definir, y no es distinto en el adulto. Una verdadera conversación me hace acceder a pensamientos de los que yo no me sabía capaz, no *era* capaz, y me siento a veces *llevado* por un camino que no conozco y que mi discurso, enunciado por otro, está abriendo para mí. Suponer aquí que un *mundo inteligible* sostiene el intercambio sería tomar un nombre por una solución –y sería, por otra parte, admitir lo que sostenemos: que el universo de la verdad y del pensamiento se construye para nosotros gracias a la estructura mundo–. Cuando queremos expresar con fuerza la conciencia que tenemos de una verdad, no encontramos nada mejor que invocar un τοπος νοησος que sea común a los espíritus o a los hombres, como el mundo sensible es común a los cuerpos sensibles. Y aquí no se trata solamente de una analogía: es el mismo mundo que contiene nuestros cuerpos y nuestros espíritus, con la condición de que entendamos por mundo no sólo la suma de las cosas que caen o podrían caer ante nuestros ojos, sino también el lugar de su composibilidad, el estilo invariable que ellas conservan, lo que unifica nuestras perspectivas y permite la transición de una a otra, y nos da la sensación –ya se trate de describir un detalle del paisaje o de ponernos de acuerdo acerca de una verdad invisible– de ser dos testigos capaces de sobrevolar el mismo objeto verdadero o, al menos, de intercambiar nuestras situaciones al respecto, como podemos, en el mundo visible en sentido estricto, intercambiar nuestros ángulos de visión. Aquí también, y más que nunca, la certeza ingenua del mundo, la anticipación de un mundo inteligible, es tan débil cuando quiere convertirse en tesis como es fuerte en la práctica. Cuando se trata de lo visible, una masa de hechos viene a apoyarlo: más allá de la divergencia de los testimonios, a menudo es fácil restablecer la unidad y la concordancia del mundo. Por el contrario, apenas superado el ámbito de las opiniones *instituidas*, que son indivisas para nosotros como la catedral o el palacio de justicia –mucho menos pensados como monumentos de nuestro paisaje histórico–, no bien accedemos a lo verdadero, es decir, a lo invisible, parece más bien que los hombres viven cada uno en su islote, sin que

haya transición de uno a otro, y nos sorprendería que alguna vez se pongan de acuerdo sobre algo. Pues, en definitiva, cada uno de ellos comenzó siendo un frágil montoncito de gelatina viva, y ya es mucho que hayan tomado el mismo camino de ontogénesis, y es mucho más el hecho de que todos, desde el fondo de su reducto, se hayan dejado atrapar por el mismo funcionamiento social y el mismo lenguaje; pero que, cuando se trata de utilizarlo a voluntad y decir lo que nadie ve, ni el tipo de especie ni el de sociedad garantizan que lleguen a formular propósitos compatibles al respecto. Cuando pensamos en la masa de las contingencias que pueden alterar a uno y a otro, nada es más improbable que la extrapolación que trate al universo de la verdad también como a un mundo, sin fisuras ni incomposibles.

La ciencia supone la fe perceptiva y no la esclarece

Podríamos caer en la tentación de decir que estas antinomias insolubles pertenecen al universo confuso de lo inmediato, de la vivencia o del hombre vital, que, por definición y sin verdad, hay que olvidar en consecuencia y esperar que únicamente el conocimiento riguroso, la ciencia, venga a explicar con sus condiciones y desde afuera esas fantasías en las cuales nos empantanamos. Lo verdadero no es ni la cosa que yo veo, ni el otro hombre que veo con mis propios ojos, ni tampoco esa unidad global del mundo sensible, y a lo sumo del mundo inteligible que intentábamos describir hace un momento. Lo verdadero es lo *objetivo*, lo que logré determinar por la consideración o más generalmente por las *operaciones* autorizadas por las variables o las entidades definidas por mí a propósito de un orden de hechos. Tales determinaciones no deben nada a nuestro *contacto* con las cosas: expresan un esfuerzo de aproximación que no tendría ningún sentido con respecto a la vivencia, puesto que la vivencia debe ser tomada tal cual y no puede considerarse «en sí misma». De tal modo, la ciencia comenzó por excluir todos los predicados que arriban a las cosas cuando nos encontramos con ellas. La exclusión, por otra parte, sólo es provisoria: cuando la ciencia haya aprendido a investirla, reintroducirá poco a poco lo que primero dejó de lado como subjetivo; pero lo integrará como caso particular de las relaciones y de los objetos que definen para ella el mundo. Entonces, el mundo se encerrará en sí mismo y, salvo por lo que en nosotros piensa y hace la ciencia, por ese espectador imparcial que nos habita, nos convertiremos en partes o momentos del Gran Objeto.

Deberemos volver demasiado frecuentemente a las múltiples variantes de esta ilusión para tratarlas desde ahora, y basta con decir aquí sólo lo necesario para dejar a un lado la objeción de principio que impe-

diría nuestra investigación desde el comienzo: someramente, que el Κοσμοθεωρος capaz de construir o reconstruir el mundo existente por una serie indefinida de operaciones suyas, muy lejos de disipar las oscuridades de nuestra fe ingenua en el mundo, es por el contrario su expresión más dogmática, la presupone, sólo se sostiene por ella. Durante los dos siglos en que la física desarrolló sin dificultad su tarea de objetivación, pudo creer que se limitaba a seguir las articulaciones del mundo y que el objeto físico en sí preexistía a la ciencia. Pero hoy, cuando el propio rigor de su descripción la obliga a reconocer como entes físicos irrefutables y de pleno derecho tales relaciones entre el observador y lo observado, tales determinaciones que sólo tienen sentido para una situación puntual del observador, la ontología del Κοσμοθεωρος y de su correlativo, el Gran Objeto, es la que hace el papel de prejuicio precientífico. No obstante, ella es tan natural que el físico continúa pensándose como Espíritu Absoluto frente al objeto puro e imponiendo, en nombre de las verdades en sí, los propios enunciados que expresan la solidaridad de todo lo observable con un físico situado y encarnado. Sin embargo, la fórmula que permite pasar de una perspectiva real sobre los espacios astronómicos a la otra –y que, al estar la verdad en todas ellas, supera la situación de hecho del físico que habla– no la supera hacia un conocimiento absoluto, pues ella no tiene significación física sino relacionada con observaciones e insertada en una vida de conocimientos que siempre están situados. No es una visión de universo, sólo es la práctica metódica que permite ligar, una con otra, visiones que son todas perspectivas. Si damos a esta fórmula el valor de un Saber absoluto, si buscamos en ella, por ejemplo, el sentido último y exhaustivo del tiempo y del espacio, es porque la operación pura de la ciencia retoma aquí en su beneficio nuestra certeza, mucho más vieja que ella y mucho menos clara, de acceder «a las cosas mismas» o de tener sobre el mundo un poder de sobrevuelo absoluto.

Cuando la ciencia accedió a los ámbitos que no son naturales para el hombre –a los espacios astronómicos o a las realidades microscópicas–, mostró inventiva en el manejo del algoritmo, o bien, en lo concerniente a la teoría del conocimiento, se mostró conservadora. Ciertas verdades que no deberían dejar sin cambios su idea del Ser son retraducidas –a costa de grandes dificultades de expresión y de pensamiento– al lenguaje de la ontología tradicional, como si la ciencia necesitara exceptuarse de las relatividades que ella misma establece, ponerse fuera de juego, como si la ceguera para el Ser fuera el precio que aquella debe pagar por su éxito en la determinación de los entes. Las consideraciones en escala, por ejemplo, si se las toma verdaderamente en serio, no deberían hacer pasar todas las verdades de la física por lo «subjetivo», lo que mantendría los derechos a la idea de una «objetividad» inaccesible, sino refutar el principio mismo de esa escisión y hacer

entrar en la definición de lo «real» el contacto entre el observador y lo observado. Sin embargo, hemos visto a muchos físicos que buscan tanto en la estructura compacta y en la densidad de las apariencias macroscópicas, tanto en la estructura abierta y llena de lagunas de ciertos campos microfísicos, argumentos a favor de un determinismo o, al contrario, de una realidad «mental» o «acausal». Estas alternativas muestran hasta qué punto la ciencia, desde el momento en que para ella se trata de comprenderse de manera categórica, está arraigada en la preciencia y es ajena a la cuestión del *sentido de ser*. Cuando los físicos hablan de partículas que no existen más que durante una milmillonésima de segundo, su primera acción siempre es pensar que existen en el mismo sentido que las partículas directamente observables, sólo que por mucho menos tiempo. El campo microfísico es considerado como un campo macroscópico de muy pequeñas dimensiones, donde los fenómenos de horizonte, las propiedades sin propietario, los entes colectivos o sin localización absoluta no son sino por derecho «apariencias subjetivas» que la visión de algún gigante [reduciría a][f] la interacción de individuos físicos absolutos. Pero esto es postular que las consideraciones de escala no son categóricas, es pensarlas nuevamente en la perspectiva del en sí, en el preciso momento en que se nos sugiere que renunciemos a ello. De tal modo, las nociones «extrañas» de la nueva física no lo son para ella sino en el sentido en que una opinión paradójica sorprende al sentido común, es decir, sin instruirla profundamente y sin cambiar nada en sus categorías. No decimos con esto que las propiedades de los nuevos entes físicos *demuestren* una nueva lógica o una nueva ontología. Si entendemos «demostración» en el sentido matemático, los sabios, los únicos en condiciones de proveer una, son también los únicos en condiciones de apreciarla. El hecho de que algunos de ellos la rechacen como petición de principio[1] es suficiente para que el filósofo no tenga el derecho, ni tampoco la obligación, de mencionarla. Lo que el filósofo puede notar –lo que lo da a pensar– es que precisamente los físicos que conservan una representación cartesiana del mundo[2] hacen valer sus «preferencias», así como un músico o un pintor hablaría sobre sus preferencias por un estilo. Esto nos permite enunciar –sea cual fuere la suerte que corra en el futuro la teoría microfísica– que ninguna ontología es exactamente *requerida* por el pensamiento físico en acción, que en particular la ontología clásica del objeto no puede valerse de sí misma ni reivindicar un privilegio *de principio*, cuando sólo es, entre quienes la sostienen, una preferencia.

[f] Reduciría a *está tachado y sobrescrito con la palabra* reencontraría. *Restablecemos la primera expresión, puesto que la corrección es evidentemente incompleta.*

[1] Por ejemplo, Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives sur la Microphysique*, París, Albin Michel, 1956.

[2] Louis de Broglie, misma obra.

Por física y por ciencia se suele entender una determinada manera de operar sobre los hechos por algoritmo, una especie de práctica de conocimiento, en la que únicamente son jueces quienes poseen su instrumento –por lo que también son los únicos jueces del sentido del que toman sus variables, pero no tienen la obligación, ni siquiera el derecho, de dar una traducción imaginativa de él, de decidir en nombre de ellos la cuestión de *lo que hay* ni de recusar un eventual *contacto* con el mundo–. O al contrario, la física pretende decir *lo que es*, pero entonces, hoy ya no se basa en definir el Ser por el Ser-Objeto ni en limitar la vivencia al orden de nuestras «representaciones» y al sector de las curiosidades «psicológicas»; es necesario que ella reconozca como legítimo un análisis de los procesos por los cuales el universo de las medidas y de las operaciones se constituye a partir del mundo vivido considerado como fuente, aunque sea como fuente universal. A falta de ese análisis, donde el derecho relativo y los límites de la objetivación clásica sean reconocidos, una física que conservara tal cual el material filosófico de la ciencia clásica y proyectara en el orden del saber absoluto sus propios resultados, viviría, como la fe perceptiva de la que procede, en estado de crisis permanente. Es conmovedor ver a Einstein desclasificar como «psicología» la experiencia que tenemos de lo simultáneo por la percepción de otro y el recorte de nuestros horizontes perceptivos y el de los otros: para él, no puede tratarse de dar valor ontológico a esa experiencia porque es puro saber de anticipación o de principio y se hace sin operaciones, sin medidas efectivas. Es postular que lo que es no es aquello *hacia lo que estamos abiertos*, sino sólo *aquello sobre lo que podemos operar*; y Einstein no disimula que tal certeza de una adecuación entre operación científica y el Ser es en él anterior a su física. Subraya incluso con humor el contraste entre su ciencia «salvajemente especulativa» y su reivindicación de una verdad en sí para ella. Deberemos demostrar cómo la idealización física supera y olvida a la fe perceptiva. Por el momento, bastaba con comprobar que procede de esta, que no elimina sus contradicciones, no disipa la oscuridad y no nos dispensa en absoluto, muy lejos de eso, de considerarla en sí misma.

Llegaríamos a la misma conclusión si, en lugar de subrayar las inconsistencias del orden «objetivo», nos dirigiéramos al orden «subjetivo» que, en la ideología de la ciencia, es su contrapartida y su complemento necesario –y quizás de este modo sería aceptada más fácilmente–. Pues aquí, el desorden y la incoherencia son manifiestos, y podemos decir, sin exagerar, que nuestros conceptos fundamentales –el del psiquismo y el de la psicología– son tan míticos como las clasificaciones de las sociedades llamadas arcaicas. Se creyó volver a la claridad exorcizando la «introspección». Y, en efecto, había que exorcizarla, pues ¿dónde, cuándo y cómo hubo alguna vez una visión del adentro? Hay –es algo completamente diferente, y que conserva su

valor– una vida cercana a uno mismo, una apertura a sí mismo pero que no se abre a otro mundo que al mundo común –y que no necesariamente es un encierro ante los otros–. La crítica de la introspección se desentiende demasiado a menudo de esa manera irreemplazable de acceder a otro, considerando que está implicado en nosotros. Y por el contrario, recurrir al «afuera» por sí mismo no garantiza en absoluto contra las ilusiones de la introspección, no hace más que dar un nuevo aspecto a nuestra idea confusa de una «visión» [psicológica: no hace más que transportarla de adentro hacia fuera]. Sería instructivo explicitar lo que los psicólogos entienden por el «psiquismo» y otras nociones análogas. Es como una capa geológica profunda, una *«cosa» invisible* que se encuentra en alguna parte detrás de ciertos cuerpos vivos, y con respecto al cual se supone que sólo hay que encontrar el punto exacto de observación. En mí, este es el que se interesa por conocer el psiquismo, pero hay allí, en él, como una vocación continuamente mutilada: ¿cómo se conocería una cosa? El «psiquismo» es opaco para él mismo y no se encuentra sino en sus réplicas exteriores, de las que se asegura en última instancia que se le parezcan, así como el anatomista se asegura de encontrar en el órgano que diseca la misma estructura que la de sus propios ojos: porque hay allí una «especie humana»... Una explicación completa de la actitud psicológica y de los conceptos de los que el psicólogo se sirve como si fueran obvios mostraría en ella una masa de consecuencias sin premisas, un trabajo constitutivo muy antiguo que no sacó nada en claro y cuyos resultados se aceptan tal cual sin suponer ni siquiera hasta qué punto son confusos. Lo que aquí opera siempre es la fe perceptiva en las cosas y en el mundo. La convicción que ella nos aporta de alcanzar lo que es por un sobrevuelo absoluto la aplicamos al hombre y a las cosas, y es por eso que llegamos a pensar lo invisible del hombre como una cosa. El psicólogo, por su parte, se instala en su posición de espectador absoluto. Como la investigación del objeto exterior, la de lo «psíquico» sólo progresa primero poniéndose a sí misma fuera del juego de las relatividades que descubre, sobreentendiendo un sujeto absoluto ante el cual se despliega el psiquismo en general, el mío o el de otro. La escisión entre lo «subjetivo» y lo «objetivo», por la cual la física introductoria define su campo, y la psicología, el suyo, correlativamente, no impide, sino que, por el contrario, exige que sean concebidos según la misma estructura fundamental: son, finalmente, dos órdenes de objetos que deben ser conocidos en sus propiedades intrínsecas, por un pensamiento puro que determina lo que son en sí. Pero, también como en física, llega un momento en que el propio desarrollo del saber pone en tela de juicio al espectador absoluto siempre supuesto. Después de todo, el físico del que hablo y a quien atribuyo un sistema de referencias también es el físico que habla. Después de todo, ese psiquismo del que habla el psicólogo es también el

suyo. Esa física del físico, esa psicología del psicólogo anuncian que, de ahora en adelante, para la propia ciencia, el ser-objeto ya no puede ser el ser-mismo: «objetivo» y «subjetivo» son reconocidos como dos órdenes construidos apresuradamente dentro de una experiencia total cuyo contexto, claramente, habría que restituir.

Esta apertura intelectual de la que acabamos de trazar el diagrama es la historia de la psicología desde hace cincuenta años, y en especial la de la psicología de la Forma. Ésta quiso constituir su campo de objetividad, creyó descubrirlo en las formas del comportamiento. ¿No había acaso allí un condicionamiento original que constituiría el objeto de una ciencia original, como otras estructuras menos complejas se constituían en objeto de ciencias de la naturaleza? Como campo distinto, yuxtapuesto al de la física, el comportamiento o el psiquismo tomados objetivamente eran en principio accesibles a los mismos métodos, y tenían igual estructura ontológica: aquí y allá, el objeto era definido por las relaciones funcionales que aquel observa universalmente. Había claramente, en psicología, una vía de acceso *descriptiva* al objeto, pero, por principio, no podía conducir sino a las mismas determinaciones funcionales. Y en efecto, se pudieron precisar las condiciones de las que depende de hecho tal realización perceptiva, tal percepción de una figura ambigua, tal nivel espacial o coloreado. La psicología creyó encontrar finalmente su lugar y esperaba desde entonces una acumulación de descubrimientos que la confirmarían en su estatus de ciencia. No obstante, hoy en día, cuarenta años después de los comienzos de la *Gestaltpsicología*, aparece la sensación de estar de nuevo en punto muerto. Ciertamente, en muchos aspectos, se han establecido los trabajos iniciales de la escuela, se adquirieron y se adquieren cantidades de determinaciones funcionales. Pero el entusiasmo ya no está, en ninguna parte aparece la sensación de acercarse a una ciencia humana. Lo que sucede es que –los autores de la escuela lo advirtieron rápidamente– las relaciones que ellos establecen sólo entran en juego imperiosamente y son explicativas en condiciones artificiales de laboratorio. No representan una *primera capa* del comportamiento, por la que se podría pasar gradualmente a su determinación total: son más bien una primera forma de integración, casos privilegiados de estructuración simple, con respecto a los cuales las estructuraciones «más complejas» son en realidad cualitativamente diferentes. La relación funcional que ellas enuncian sólo tiene sentido en su nivel, no tiene fuerza explicativa referida a niveles superiores, y finalmente, el ser del psiquismo debe definirse no como un entrecruzamiento de «causalidades» elementales, sino por las estructuras heterogéneas y discontinuas que allí se realizan. A medida que uno encuentra estructuras más integradas, percibe que las condiciones dan cuenta en menor grado de lo condicionado, que no son para este la oportunidad de desencadenarse. De tal modo, el

paralelismo postulado entre lo descriptivo y lo funcional era desmentido. En ocasiones, es fácil, por ejemplo, explicar según sus condiciones tal o cual movimiento aparente de una mancha luminosa en un campo artificialmente simplificado y reducido por el dispositivo de experiencia. En otras circunstancias, una determinación total del campo perceptivo concreto de tal individuo que vive en un determinado momento aparece no provisoriamente inaccesible sino definitivamente desprovista de sentido porque ese campo *ofrece estructuras que ni siquiera tienen nombre en el universo OBJETIVO de las «condiciones» separadas y separables*. Cuando miro una ruta que se aleja de mí hacia el horizonte, puedo relacionar lo que llamo el «ancho aparente» de la ruta a una distancia determinada –es decir, la que yo mido, mirando con un solo ojo y trasladándola sobre un lápiz que sostengo ante mí– con otros elementos del campo asignados también por algún método de *medición*, y establecer así que la «constancia» del tamaño aparente depende de tales o cuales variables, según el esquema de dependencia funcional que define al objeto de la ciencia clásica. Pero si considero al campo tal como lo tengo cuando miro libremente con mis ojos, fuera de cualquier actitud aislante, me resulta imposible *explicarlo* por condicionamientos. No porque *ignore* esos condicionamientos ni porque me sean *velados*, sino porque lo *«condicionado» en sí deja de ser de un orden tal que permita ser descripto objetivamente*. Para la visión natural que me ofrece el paisaje, la ruta a lo lejos no tiene ningún «ancho» que pueda cifrarse ni siquiera idealmente, es igual de ancha que a corta distancia, pues se trata de la misma ruta; y no lo es, puesto que no puedo negar que hay una especie de encogimiento por la perspectiva. Entre éste y la ruta cercana hay identidad y, a la vez, μεταβασις εις αλλο γενος, pasaje de lo aparente a lo real, y ambos son inconmensurables. Tampoco debo comprender aquí la apariencia como un velo interpuesto entre mí y lo real: el estrechamiento en la perspectiva no es una deformación, la ruta cercana no es «más verdadera»: lo cercano, lo lejano, el horizonte en su indescriptible contraste forman sistema, y la verdad perceptiva es su relación en el campo total. Hemos entrado en el orden ambiguo del ser percibido, en el cual la dependencia funcional no «se filtra». Sólo artificial y verbalmente se puede mantener en ese cuadro ontológico la psicología de la visión: las «condiciones» de la profundidad –la desaparición de las imágenes retinianas, por ejemplo– no son verdaderas condiciones, puesto que las imágenes no se definen como diferentes sino con respecto a un aparato perceptivo que busca su equilibrio en la fusión de las imágenes análogas, y porque lo «condicionado» condiciona aquí a la condición. En efecto, un mundo percibido no se le aparecería a un hombre si esas condiciones no estuvieran dadas en su cuerpo: pero no son estas las que lo *explican*. El mundo percibido es según sus leyes de campo y de organización intrínseca. No es, como el *objeto*, según las

exigencias de una causalidad en la misma línea de contigüidad. El «psiquismo» no es objeto; pero –observemos bien– no se trata aquí de mostrar, según la tradición «espiritualista», que ciertas realidades «escapan» a la determinación científica: ese tipo de demostración sólo llega a circunscribir un campo de la anticiencia que, por lo común, permanece concebido –en términos de la ontología que precisamente se cuestiona– como otro «orden de realidades». Nuestro objetivo no es oponer a los hechos coordinados por la ciencia objetiva un grupo de hechos– ya sea que se llame a los primeros «psiquismo», «hechos subjetivos» o «hechos interiores»– que «escapan a ella», sino mostrar que el ser-objeto, y también el ser-sujeto, concebido por oposición a él y en relación con él, no constituyen alternativa, que el mundo percibido está más acá o más allá de la antinomia, que el fracaso de la psicología «objetiva» debe comprenderse –junto con el fracaso de la física «objetivista»– no como una victoria de lo «interior» sobre lo «exterior», y de lo «mental» sobre lo «material», sino como un llamado a la revisión de nuestra ontología, a un nuevo examen de las nociones de «sujeto» y de «objeto». Las mismas razones que impiden tratar la percepción como un objeto también impiden tratarla como la operación de un «sujeto», en cualquier sentido en que se la tome. Si bien el «mundo» sobre el cual ella se abre, el campo ambiguo de los horizontes y de las lejanías, no es una región del mundo objetivo, tampoco permite que se lo coloque del lado de los «hechos de conciencia» o de los «actos espirituales»: la inmanencia psicológica o trascendental no puede explicar mejor que el pensamiento «objetivo» lo que es un horizonte o una «lejanía»; la percepción, ya sea que se haya ofrecido a sí misma como «introspección» o que sea conciencia constituyente de lo percibido, debería ser, por posición y por principio –por así decir–, conocimiento y posesión de sí misma –no puede abrirse a horizontes ni a lejanías, es decir, a un mundo que está allí primero para ella, y sólo a partir del cual ella deviene como la titular anónima hacia la cual caminan las perspectivas del paisaje–. Tanto la idea de sujeto como la de objeto transforman en adecuación de conocimiento la relación que tenemos con el mundo y con nosotros mismos en la fe perceptiva. No la esclarecen, la utilizan tácitamente, sacan consecuencias de ella. Y como el desarrollo del saber muestra que esas consecuencias son contradictorias, necesitamos imperiosamente volver a él para elucidarla.

Nos hemos dirigido a la psicología de la percepción en general para mostrar mejor que las crisis de la psicología se deben a cuestiones de principios, y no a algún retraso en las investigaciones en este campo particular. Pero, luego de haberla visto en su generalidad, encontramos la misma dificultad de principio en las investigaciones especializadas.

No vemos, por ejemplo, de qué manera sería posible una psicología social en régimen de ontología objetivista. Si pensamos en verdad que

la percepción es una *función de variables* exteriores, este esquema sólo es aplicable (aproximadamente) al condicionamiento corporal y físico, y la psicología está condenada a la abstracción exorbitante de no considerar al hombre más que como un conjunto de terminaciones nerviosas con las cuales juegan los agentes físicoquímicos. Los «otros hombres», una constelación social e histórica, sólo pueden intervenir como estímulo si se reconoce también la eficiencia de conjuntos que no tienen existencia física, y que operan en él no según sus propiedades inmediatamente sensibles, sino en razón de su configuración social, en un espacio y un tiempo sociales, según un código social y, finalmente, como símbolos más que como causas. Por el sólo hecho de practicar la psicología social, se está fuera de la ontología objetivista, y no se puede permanecer en ella sino ejerciendo sobre el «objeto» que uno se da una exigencia que compromete la investigación. La ideología objetivista es aquí directamente opuesta al desarrollo del saber. Por ejemplo, era una evidencia, para el hombre formado en el saber objetivo de Occidente, que la magia o el mito no tienen verdad intrínseca, que los efectos mágicos de la vida mítica y ritual deben ser explicados por causas «objetivas», y el resto, relegado a las ilusiones de la Subjetividad. La psicología social, si realmente quiere *ver* nuestra sociedad tal cual *es*, no puede partir, sin embargo, de ese postulado, que forma parte de la psicología occidental, y si lo adoptamos, presumiríamos nuestras conclusiones. Así como el etnólogo, ante sociedades llamadas arcaicas, no puede prejuzgar, por ejemplo, que el tiempo se viva entre ellos como entre nosotros, según las dimensiones de un pasado que ya no es, de un futuro que todavía no es y de un presente, el único que es plenamente, y debe describir un tiempo mítico donde ciertos acontecimientos «del inicio» conservan una eficacia continua; del mismo modo, la psicología social, precisamente si quiere conocer realmente nuestras sociedades, no puede excluir *a priori* la hipótesis del tiempo mítico como componente de nuestra historia personal y pública. Ciertamente, hemos constreñido lo mágico a la subjetividad, pero nada nos garantiza que la relación entre los hombres no contenga inevitablemente componentes mágicos y oníricos. Como el «objeto» aquí es justamente la sociedad humana, las reglas del pensamiento «objetivista» no pueden determinarlo *a priori*, sino que deben, por el contrario, ser vistas como las particularidades de ciertos conjuntos sociohistóricos de los que no necesariamente da la clave. Por supuesto, tampoco es posible postular en principio que el pensamiento objetivo no es más que un efecto o producto de ciertas estructuras sociales y no tiene derecho sobre las otras: sería postular que el mundo humano se basa en un fundamento incomprensible, y ese irracionalismo sería también arbitrario. La única actitud que conviene a una psicología social es la de tomar al pensamiento «objetivo» por lo que es: es decir, como un método que la ciencia ha fundado y debe

emplearse sin restricción, hasta el límite de lo posible, pero que, en lo que concierne a la naturaleza, y con más razón a la historia, representa mas una primera fase de eliminación[g] que un medio de explicación total. La psicología social, como psicología, coincide necesariamente con las preguntas del filósofo –¿qué es otro hombre? ¿qué es un acontecimiento histórico? ¿dónde está el acontecimiento histórico o el Estado?– y no puede colocar de antemano la historia y a los otros hombres entre los «objetos» o «estímulos». Ella no trata de frente tales cuestiones: son asunto de la filosofía. Las trata lateralmente, por la manera en que inviste su «objeto» y progresa hacia él. Y no vuelve inútil, sino que exige, por el contrario, un esclarecimiento ontológico en lo que las concierne.

Por no aceptar decididamente las reglas de la «objetividad» verdadera en el campo del hombre y por no admitir que las leyes de dependencia funcional son allí una manera de delimitar lo irracional más que de eliminarlo, la psicología sólo dará de las sociedades que estudia una visión abstracta y superficial comparada con la que puede ofrecer la historia, y es de hecho lo que ocurre frecuentemente. Decíamos más arriba que el físico enmarca en una ontología objetivista una física que ya no es así. Habría que agregar que sucede lo mismo con el psicólogo, y que precisamente desde la psicología vuelven los prejuicios objetivistas para atormentar las concepciones generales y filosóficas de los físicos. Sorprende ver a un físico,[h] que ha liberado a su propia ciencia de los cánones clásicos del mecanicismo y del objetivismo, retomar sin vacilaciones, apenas pasa al problema filosófico de la realidad última del mundo físico, la distinción cartesiana de las cualidades primeras y las cualidades segundas, como si la crítica de los postulados mecanicistas en el interior del mundo psíquico no cambiara nada en nuestra manera de concebir su acción sobre nuestro cuerpo, como si ella dejara de valer en la frontera de nuestro cuerpo y no demandara una revisión de nuestra psicofisiología. Paradójicamente, es más difícil renunciar a los esquemas de la explicación mecanicista en lo que concierne a la acción del mundo sobre el hombre –donde, sin embargo, nunca dejaron de suscitar dificultades evidentes–, que en lo que concierne a las acciones físicas dentro del mundo, donde durante siglos, pudieron pasar por justificadas con toda razón. Sucede que esta revolución de pensamiento, en la propia física, puede hacerse aparentemente en los marcos ontológicos tradicionales, en tanto que, en fisiología de los sen-tidos, pone en tela de juicio inmediatamente nuestra idea más recalcitrante de las relaciones del ser, el hombre y la verdad. Desde el momento en que uno deja de pensar la percepción como la acción del puro objeto físico sobre el cuerpo humano y lo percibido como el resultado «interior» de tal

[g] *Sin duda, hay que entender*: eliminación *de lo irracional*.

[h] Por ejemplo, Eddington [Arthur Eddington, Cf. especialmente *Sur les nouveaux sentiers de la Science*, París, Hermann & Cie., 1936].

acción, parecería que toda distinción de lo verdadero y de lo falso, del saber metódico y de las fantasías, de la ciencia y de la imaginación, se cayera a pedazos. Es así como la fisiología participa menos activamente que la física en la renovación metodológica de hoy en día, que el espíritu científico se conserva allí, a veces, bajo formas arcaicas y que los biólogos terminan siendo más materialistas que los físicos. Pero ellos también lo son sólo como filósofos, y mucho menos en su práctica como biólogos. Algún día deberán liberarla completamente; plantear, también a propósito del cuerpo humano, la pregunta sobre si se trata de un objeto y, en el mismo acto, si éste está en relación de función variable con la naturaleza exterior. A partir de ahora –y es lo que nos importaba–, esa relación ha dejado de ser consubstancial a la psicofisiología y, con ella, todas las nociones que le son solidarias –la de la sensación como efecto propio y constante de un estímulo físicamente definido y, además, las de la atención y el juicio, como abstracciones complementarias, encargadas de explicar lo que no sigue las leyes de la sensación–... Al mismo tiempo que el cartesianismo «idealizaba» al mundo físico definiéndolo a través de propiedades muy intrínsecas, por lo que es en su puro ser de objeto ante un pensamiento por él mismo purificado, lo quisiera o no, inspiró una ciencia del cuerpo humano que también lo descompone en un entrelazamiento de procesos objetivos y, con la noción de sensación, extiende este análisis hasta el «psiquismo». Estas dos idealizaciones son solidarias y deben deshacerse juntas. Sólo volviendo a la fe perceptiva para rectificar el análisis cartesiano se detendrá la situación de crisis en que se encuentra nuestro saber, cuando cree fundarse en una filosofía que sus propios métodos hacen estallar.

Como la percepción nos da fe en un mundo, en un sistema de hechos naturales rigurosamente ligado y continuo, creímos que ese sistema podría incorporar todo, hasta la percepción que nos inició en él. En la actualidad, no creemos que la naturaleza sea un sistema continuo de ese tipo; con más razón, estamos muy lejos de pensar que los islotes de «psiquismo» que flotan aquí y allá sobre la naturaleza estén secretamente enlazados por el suelo continuo de esta. Se nos impone, pues, la tarea de comprender si, y en qué sentido, lo que no es naturaleza forma un «mundo»y, en primer lugar, qué es un «mundo»y, finalmente, si es que hay un mundo, cuáles pueden ser las relaciones entre el mundo visible y el mundo invisible. Por difícil que sea, este trabajo es indispensable si debemos salir de la confusión en que nos deja la filosofía de los eruditos. Estos no pueden realizarla por completo porque el pensamiento científico se mueve en el mundo y lo presupone, más que tomarlo como tema. Pero no es extraño a la ciencia, no nos instala fuera del mundo. Cuando decimos, siguiendo a otros filósofos, que los estímulos de la percepción no son las causas del mundo percibido, que son más bien sus reveladores o desencadenantes, no queremos decir que uno pueda

percibir su cuerpo, por el contrario, queremos decir que hay que volver a examinar la definición del cuerpo como objeto puro para comprender cómo puede ser nuestro lazo vivo con la naturaleza; no nos establecemos en un universo de esencias, sino que demandamos que se reconsidere la distinción del *that* y del *what*, de la esencia y de las condiciones de existencia, tomando como referencia la experiencia del mundo que la precede. La filosofía no es ciencia porque la ciencia cree poder sobrevolar su objeto, da por adquirida la correlación entre el saber y el ser, mientras que la filosofía es el conjunto de preguntas donde quien pregunta también es puesto en tela de juicio por la pregunta. Pero una física que aprendió a situar físicamente al físico, una psicología que aprendió a situar al psicólogo en el mundo sociohistórico, han perdido la ilusión del sobrevuelo absoluto: no sólo toleran, ellas imponen el examen radical de nuestra pertenencia al mundo antes de toda ciencia.

La fe perceptiva y la reflexión

Los métodos de *prueba* y *conocimiento*, inventados por un pensamiento ya instalado en el mundo, los conceptos de *objeto* y de *sujeto* que él introduce, no nos permiten comprender qué es la fe perceptiva, precisamente porque es una fe, es decir, una adhesión que se sabe más allá de las pruebas, no necesaria, hecha de incredulidad, a cada instante amenazada por la no-fe. La creencia y la incredulidad están aquí tan estrechamente ligadas que siempre encontramos una en la otra y, en especial, un germen de no-verdad dentro de la verdad: la certeza que yo tengo de estar aferrado al mundo por mi mirada me promete ya un pseudomundo de fantasías si la dejo errar. Taparse los ojos para no ver un peligro es, se dice, no creer en las cosas, no creer más que en el mundo privado, pero es más bien creer que lo que es para nosotros es absolutamente, que un mundo que logramos ver sin peligro es sin peligro, es creer entonces al punto máximo que nuestra visión va a las cosas mismas. Quizás tal experiencia nos enseña, mejor que ninguna otra, lo que es la presencia perceptiva del mundo: no afirmación y negación de la misma cosa en la misma relación, juicio positivo y negativo o, como decíamos más arriba, creencia e incredulidad –lo que sería imposible–; ella es, más acá de la afirmación y de la negación, más acá del juicio –opiniones críticas, operaciones ulteriores–, nuestra experiencia, más vieja que cualquier opinión, de habitar el mundo a través de nuestro cuerpo, la verdad a través de nosotros mismos en nuestra totalidad, sin tener que elegir, ni siquiera distinguir entre la seguridad de ver y la de ver lo verdadero, porque por principio son la misma cosa –por lo tanto, fe y no saber, puesto que el mundo no está aquí separado de nuestro accionar

en él, puesto que es, más que afirmado, tomado como de suyo, y más que develado, no disimulado, no refutado–.

Aunque la filosofía deba apropiarse y comprender esta apertura inicial al mundo que no excluye una ocultación posible, no puede contentarse con describirla, debe decirnos cómo hay apertura sin que la ocultación del mundo esté excluida, cómo ésta permanece a cada instante posible aunque estemos naturalmente dotados de luz. El filósofo debe comprender cómo no se anulan esas dos posibilidades que la fe perceptiva contiene juntas una contra otra. No lo logrará si se mantiene al nivel de ellas, oscilando entre una y otra, diciendo una vez que mi visión corresponde a la cosa misma, y otra vez que mi visión es mía o «en mí». Debe renunciar a esas dos ópticas, abstenerse tanto de una como de otra, apelar a esas dos posibilidades, pues son incomposibles en su literalidad, a sí mismo, que es el titular de ellas y que por eso debe saber lo que las motiva desde adentro, tiene que perderlas como estado de hecho para reconstruirlas como posibilidades suyas, para aprender de sí lo que en verdad significan, lo que lo incita a la percepción y a las fantasías; en una palabra, debe *reflexionar*. Ahora bien, apenas lo hace, más allá del mundo mismo y más allá de lo que sólo está «en nosotros», más allá del ser en sí y el ser para nosotros, parece abrirse en una tercera dimensión donde la discordancia se elimina. Por la conversión reflexiva, percibir e imaginar no son más que dos maneras de *pensar*.[1] De la visión y de la sensación sólo se retiene lo que las anima y las sostiene indudablemente, el puro pensamiento de ver o de sentir, y es posible describir tal pensamiento, mostrar que está hecho de una correlación rigurosa entre mi exploración del mundo y las respuestas sensoriales que ella suscita. Someteremos el imaginario a un análisis paralelo, y percibiremos que el pensamiento del que está hecho no es, en su sentido exacto, pensamiento de ver o de sentir, sino más bien la posición tomada de no aplicar, e incluso de olvidar, los criterios de verificación, y de tomar como «bueno» lo que no se ve y no puede ser visto. De tal modo, las antinomias de la fe perceptiva parecen eliminarse; es verdad, claramente, que percibimos la cosa misma, puesto que la cosa no es nada de más de lo que vemos, pero no por el poder oculto de nuestros ojos: estos ya no son sujetos de la visión, han pasado al número de las cosas vistas, y lo que se llama visión concierne al poder de pensar que confirma que la apariencia respondió aquí según una regla a los movimientos de nuestros ojos. La percepción es el pensamiento de percibir cuando es plena o actual. Si en consecuencia alcanza la cosa misma, hay que decir sin contradicción que es completamente nuestro hecho, de cabo a rabo nuestro, como todos nuestros pensamientos. Abierta sobre la cosa misma, la percepción no es menos nuestra, porque la cosa es a partir de entonces eso mismo que podemos ver –cogitatum

[1] *En el margen*: idealidad (idea e inmanencia de verdad).

o noema–. No sale del círculo de nuestros pensamientos así como no lo hace la imaginación, es también pensamiento de ver, pero pensamiento que no busca el ejercicio, la prueba, la plenitud, que presume pues de sí misma y no se piensa sino a medias. De tal modo, lo real deviene correlativo del pensamiento y el imaginario es, dentro del mismo ámbito, el círculo estrecho de los objetos de pensamiento a medio pensar, de semiobjetos o fantasías que no tienen ninguna consistencia, ningún lugar propio, que desaparecen a la luz del pensamiento como los vapores del amanecer y no son, entre el pensamiento y lo que éste piensa, más que una fina capa de impensado. La reflexión conserva todo de la fe perceptiva: la convicción de que hay algo, que hay el mundo, la idea de la verdad, la idea verdadera dada. Simplemente, la reflexión lleva a esta convicción bárbara de ir a las cosas mismas –que es incompatible con el hecho de la ilusión–, a lo que ella quiere decir o significa, la convierte en su verdad, descubre allí la adecuación y la anuencia del pensamiento al pensamiento, la transparencia de lo que pienso, para mí que lo piensa. La existencia en bruto y previa del mundo que yo creía encontrar allí, al abrir los ojos, no es más que el símbolo de un ser que es para sí tan pronto es, porque todo su ser es aparecer, por lo tanto aparecerse –lo que se llama espíritu–.[1] Por la conversión reflexiva, que sólo deja subsistir, ante el sujeto puro, ideats, *cogitata* o noemas, se sale finalmente de los equívocos de la fe perceptiva, que nos aseguraba paradójicamente el acceso a las cosas mismas, y hacerlo por medio del cuerpo, que sólo nos abría, pues, al mundo fijándonos en la serie de nuestros acontecimientos privados. A partir de entonces, todo parece claro: la mezcla de dogmatismo y de escepticismo, las convicciones borrosas de la fe perceptiva se convierten en duda; ya no creo ver con mis ojos las cosas exteriores a mí que veo: sólo son exteriores a mi cuerpo, no a mi pensamiento, que lo sobrevuela tanto como ellas. Y tampoco me dejo impresionar por la evidencia de que los otros sujetos que perciben no vean a las cosas mismas, que su percepción ocurre en ellos –evidencia que termina por repercutir en mi propia percepción, puesto que, finalmente, yo soy «otro» para ellos, y mi dogmatismo, al ser comunicado a los otros, vuelve a mí como escepticism –, pues aunque es verdad que, vista desde afuera, la percepción de cada uno parece encerrada en algún reducto, «detrás» de su cuerpo, esa visión exterior precisamente actúa, por la reflexión, en nombre de fantasías sin consistencia y pensamientos confusos: no se piensa un pensamiento desde afuera; por definición, el pensamiento sólo se piensa de modo intrínseco; si los otros son pensamientos, no están entonces detrás de su cuerpo, el que yo veo; no están, como yo, en ningún lado; como yo, son coextensivos al ser, no hay

[1] *En el margen*: pasaje a la idealidad como solución de las antinomias. El mundo es numéricamente uno con mi cogitatum y con el de los otros en tanto ideal (identidad ideal, más acá del muchos y del uno).

problema de encarnación. Al mismo tiempo que la reflexión nos libera de los falsos problemas planteados por experiencias bastardas e impensables, las justifica por otra parte por simple transposición del sujeto encarnado en sujeto trascendental, y de la realidad del mundo en idealidad: todos alcanzamos el mundo, y el propio mundo es completamente de cada uno de nosotros, sin división ni pérdida, porque *es lo* que pensamos percibir, el objeto indiviso de todos nuestros pensamientos; su unidad, al no ser la unidad numérica, tampoco es la unidad específica: es esa unidad ideal o de significación que hace que el triángulo del geómetra sea el mismo en Tokio que en París, en el siglo v antes de Cristo y en el presente. Tal unidad basta y neutraliza cualquier proble-ma, porque las divisiones que pudieron habérsele atribuido, la pluralidad de campos de percepción y de vidas, son como nada ante ella, no pertenecen al universo de la idealidad ni del sentido, y tampoco pueden formularse o articularse en pensamientos diferentes, y porque finalmente hemos reconocido por la reflexión, en el fondo de todos los pensamientos situados, incrustados y encarnados, la pura aparición del pensamiento a sí mismo, el universo de adecuación interno, donde todo lo que tenemos de *verdadero* se integra sin dificultad...

Este movimiento reflexivo siempre será convincente a primera vista: en un sentido, se impone, es la verdad misma, y no se explica cómo la filosofía podría prescindir de él. El problema es saber si la conduce a buen puerto, si el universo del pensamiento al que conduce es realmente un orden que alcanza y que concluye cualquier cuestión. Puesto que la fe perceptiva es paradoja, ¿cómo permanecería yo en ella? Y si no permanezco allí, ¿qué puedo hacer, sino volver a entrar en mí y buscar allí la morada de la verdad? ¿No es indudable, justamente si mi percepción es percepción del mundo, que debo encontrar en mi intercambio con él las razones que me persuaden de verlo, y en mi visión el sentido de mi visión? Yo, que estoy en el mundo, ¿de quién aprendería lo que es estar en el mundo sino de mí, y cómo podría decir que estoy en el mundo si no lo supiera? Incluso, sin presumir que yo sepa todo de mí mismo, es cierto al menos que soy, entre otras cosas, saber. Este atributo me pertenece con seguridad, aunque tenga otros. No puedo imaginar que el mundo haga irrupción en mí, o yo en él: a ese saber que soy, el mundo no puede presentarse sino ofreciéndole un sentido y sólo en forma de pensamiento del mundo. El secreto del mundo, ese que buscamos, es absolutamente necesario que esté contenido en mi contacto con él. De todo lo que vivo, puesto que lo vivo, tengo ante mí el sentido, sin lo cual no lo viviría, y no puedo buscar ninguna luz concerniente al mundo si no es interrogándolo, explicitando mi frecuentación del mundo, comprendiéndola desde adentro. Lo que siempre hará de la filosofía reflexiva no sólo una tentación sino un camino que se debe seguir es que es verdadera en lo que niega: la relación exterior entre un

mundo en sí y yo mismo, concebida como un proceso del tipo de los que se desarrollan en el interior del mundo, ya fuere que uno imagine una intrusión del mundo en mí o, por el contrario, algún viaje de mi mirada por sobre las cosas. Pero el lazo originario entre yo que percibo y lo que percibo, ¿lo concibe como es debido la filosofía reflexiva? Y puesto que seguramente debemos rechazar la idea de una relación exterior entre lo que percibe y lo percibido, ¿hay que pasar a la antítesis de la inmanencia, aunque sea totalmente ideal y espiritual, y decir que yo que percibo soy pensamiento de percibir, y el mundo percibido cosa pensada? Puesto que la percepción no ha entrado desde el mundo a mí, que no es centrípeta, ¿debe ser centrífuga, como un pensamiento que formo, o como la significación que doy por juicio a una apariencia indecisa? La interrogación filosófica y la explicitación que resulta de ella son practicadas por la filosofía reflexiva en un estilo que no es el único posible. Ella mezcla allí presuposiciones que debemos examinar y que finalmente se rebelan contrarias a la inspiración reflexiva. No piensa poder comprender nuestro lazo originario con el mundo sino *deshaciéndolo* para *rehacerlo*, constituyéndolo, fabricándolo. Cree encontrar la claridad a través del análisis, es decir, si no en sus elementos, al menos en sus condiciones más fundamentales, implicadas en el producto bruto, en premisas de las que él resulta como consecuencia, en una *fuente de sentido* de la que él deriva.[k] En consecuencia, es esencial para la filosofía reflexiva reubicarnos, más acá de nuestra situación de hecho, en un centro de las cosas, de donde procedíamos, pero con respecto al cual estábamos descentrados, rehacer un camino desde nosotros ya trazado desde él hacia nosotros: el esfuerzo mismo en vistas de la adecuación interna, el emprendimiento de reconquistar explícitamente todo lo que somos y hacemos implícitamente, significa que lo que somos en definitiva como naturales, lo somos primero activamente como naturantes, que el mundo sólo es nuestro lugar natal porque primero somos como espíritus la cuna del mundo. Ahora bien, si la reflexión se atiene a este primer movimiento, si nos instala por regresión en el universo inmanente de nuestros pensamientos y, en la medida en que hay un resto, lo despoja, como pensamiento confuso, mutilado o ingenuo, de todo poder probatorio con respecto a sí mismo, la reflexión falla en su función y en el radicalismo que es su ley, pues el movimiento de retomar, recuperar, volver a sí, el proceso de adecuación interna, el esfuerzo por coincidir con un naturante que ya es nosotros y que supuestamente debe desplegar ante él las cosas y el mundo, precisamente como retorno o

[k] *En el margen*: la idea del retorno –de lo latente: idea de la reflexión que vuelve sobre huellas de una constitución. Idea de posibilidad intrínseca en la que lo constituido es la plenitud. Idea de naturante de la que él es lo natural. Idea de lo originario como intrínseco. Por lo tanto, el pensamiento reflexivo es la anticipación del todo, opera completamente bajo garantía de totalidad que pretende engendrar. *Cf.* Kant: si un mundo debe ser posible... Esta reflexión no encuentra lo originario.

reconquista, esas operaciones segundas de reconstitución y de restauración no pueden, por principio, ser la imagen en espejo de su constitución interna ni de su instauración, como el camino del Arco de Triunfo a Notre Dame es lo opuesto al camino de Notre Dame al Arco de Triunfo: la reflexión recupera todo salvo a ella misma como esfuerzo de recuperación, esclarece todo menos su propia función. El ojo del espíritu tiene también su punto ciego, pero, puesto que es del espíritu, no puede ignorarlo ni tratarlo como un simple estado de no visión, que no exige ninguna mención particular; el acto mismo de reflexión es *quoad nos* su acta de nacimiento. Si ella no se ignora –lo que estaría en contra de la definición–, no puede pretender que desarrolla el mismo hilo que habría enrollado primero el espíritu, ser el espíritu que vuelve en sí en mí, cuando por definición, soy yo quien reflexiona; la reflexión debe aparecerse como camino hacia un sujeto X, apelación a un sujeto X, y la seguridad misma en la que está de alcanzar un naturante universal, que no puede venirle de un contacto previo con él, pues precisamente ella es aún ignorancia, lo evoca y no coincide con él. No puede venirle sino del mundo, o de mis pensamientos en tanto forman un mundo, en tanto su cohesión, sus líneas de fuga, señalan más acá de ella misma un foco virtual con el cual yo todavía no coincido. En tanto esfuerzo para fundar el mundo existente en un *pensamiento* del mundo, la reflexión se inspira a cada instante en la presencia previa del mundo, de la que es tributaria, de la cual toma toda su energía. Cuando Kant justifica cada paso de su Analítica por la famosa frase «si un mundo debe ser posible», subraya que su hilo conductor le es dado por la imagen irreflexiva del mundo, que la necesidad de procesos reflexivos está suspendida de la hipótesis «mundo» y que el pensamiento del mundo que la Analítica está encargada de develar no es tanto el fundamento como la expresión segunda del hecho de que haya habido para mí experiencia de un mundo; que en otros términos, la posibilidad intrínseca del mundo como pensamiento se basa en el hecho de que yo puedo ver el mundo, es decir, en una posibilidad de un tipo completamente diferente, de la cual hemos visto que confina a lo imposible. Por una apelación secreta y constante a ese posible-imposible, la reflexión puede tener la ilusión de ser retorno a sí y de instalarse en la inmanencia, y nuestro poder de volver a entrar en nosotros es medido exactamente por un poder de salir de nosotros y que no es más antiguo ni más reciente que el primero, que es exactamente su sinónimo. Todo el análisis reflexivo no es falso sino todavía ingenuo, en tanto se oculta su propio motivo; puesto que para constituir el mundo, hay que tener noción del mundo como preconstituido; y porque así el proceso se adapta por principio a él mismo. Se me responderá quizás que las grandes filosofías reflexivas lo saben bien, como lo muestran, en Spinoza, la referencia a la verdadera idea dada o, en Kant, la referencia muy consciente a una experiencia precrítica del mundo, pero que el círculo de lo irreflexivo y de la reflexión es en ellas deliberado, que se comienza por

lo irreflexivo porque hay que comenzar por algún lado, pero que el universo de pensamiento que se abre con la reflexión contiene todo lo que hace falta para dar cuenta del pensamiento mutilado del comienzo, que no es más que la cuerda que uno recoge después de haber trepado por ella... Pero si es así, ya no hay filosofía reflexiva, pues ya no hay originario ni derivado, hay un pensamiento en círculo donde la condición y lo condicionado, la reflexión y lo irreflexivo, están en relación recíproca, si no simétrica, y en que el fin está en el comienzo tanto como el comienzo en el fin. No decimos otra cosa. Las reflexiones que hacíamos sobre la reflexión no estaban destinadas en absoluto a descalificarla en provecho de lo irreflexivo o de lo inmediato (que no conocemos sino a través de ella). No se trata de poner la fe perceptiva en lugar de la reflexión sino, por el contrario, de hacer valer la situación total, que implica remisión entre una y otra. Lo que es dado no es un mundo macizo y opaco, o un universo de pensamiento adecuado, es una reflexión que se vuelve hacia la espesura del mundo para iluminarla, pero que *a posteriori* sólo le devuelve su propia luz.

Así como es verdad que yo no puedo, para salir del aprieto en que me pone la fe perceptiva, dirigirme sólo a mi experiencia del mundo –a esa mezcla con el mundo que recomienza para mí cada mañana desde que abro los ojos, a ese flujo de vida perceptiva entre él y yo que no cesa de latir de la mañana a la noche y que hace que mis pensamientos más secretos cambien para mí el aspecto de los rostros y de los paisajes como inversamente los rostros y los paisajes me aportan a veces la ayuda, y a veces la amenaza de una manera de ser hombre que ellos infunden en mi vida–, también es seguro que la relación de un pensamiento con su objeto, del *cogito* con el *cogitatum*, no contiene el todo, ni siquiera lo esencial de nuestro intercambio con el mundo, y que tenemos que reemplazarla por una relación más sigilosa con el mundo, por una iniciación al mundo en la cual ella se apoya y que está siempre ya hecha cuando el retorno reflexivo interviene. Tal relación –que llamaremos apertura al mundo–, la perderemos en el momento en que el esfuerzo reflexivo trate de captarla y podremos entrever en el mismo acto las razones que le impiden conseguirlo y la vía por la cual lo lograremos. Yo veo, siento, y es seguro que, para darme cuenta de lo que es ver y sentir, debo dejar de acompañar el ver y el sentir en lo visible y en lo sensible donde se vuelcan, y preparar, más acá de ellos mismos, un ámbito que ellos no ocupan y a partir del cual se vuelven comprensibles según su sentido y su esencia. Comprenderlos es suspenderlos, puesto que la visión ingenua me ocupa completamente, y porque la atención a la visión que se agrega resta algo de ese darse total, y sobre todo porque comprender es traducir en significaciones disponibles un sentido primero cautivo en la cosa y en el mundo mismo. Pero tal traducción apunta a dar cuenta del texto: o más bien lo visible y la explicitación fi-

losófica de lo visible no son adyacentes como dos conjuntos de signos, como un texto y su versión en otra lengua. Si fuera un texto, sería un texto extraño, que nos es dado directamente a todos, de tal modo que no estamos condicionados a la traducción del filósofo y podemos confrontarla a él; y la filosofía, por su parte, es más y menos que una traducción. Más, pues ella es la única que nos dice lo que el texto quiere decir; menos, porque es inutilizable si no se dispone del texto. El filósofo pues, suspende la visión en bruto sólo para hacerla pasar al orden de lo expresado: ella permanece como su modelo o su medida, sobre ella debe abrirse la red de significaciones que ella[1] organiza para reconquistarla. Él no tiene pues que *suponer inexistente* lo visto o sentido, ni la visión o el sentido mismos, ni reemplazarlos, según palabras de Descartes, por el «pensamiento de ver y de sentir», que sólo es considerado como inquebrantable porque no presume nada sobre lo que es efectivamente, porque se reduce en la aparición de lo que es pensado en el pensamiento, por lo cual, en efecto, este es inexpugnable. Reducir la percepción al pensamiento de percibir, con el pretexto de que sólo la inmanencia es segura, es contratar un seguro contra la duda cuyas primas son más onerosas que la pérdida de la cual debe indemnizarnos: pues implica renunciar a comprender el mundo efectivo y pasar a un tipo de certeza que nunca nos dará el «hay» del mundo. La duda no es más que un estado de desgarramiento y oscuridad, entonces no me enseña nada o, si me enseña algo, es que la duda es deliberada, militante, sistemática y, entonces es un acto; y por lo tanto, aunque en lo sucesivo su propia existencia se imponga a mí como un límite a la duda, como algo que no es una nada, ese algo es del orden de los actos, donde yo estoy a partir de entonces encerrado. La ilusión de las ilusiones es creer en ese momento que, en realidad, nunca hemos estado seguros más que de nuestros actos, que desde siempre la percepción ha sido una inspección del espíritu, y que la reflexión es sólo la percepción que vuelve a ella, la conversión del saber de la cosa a un saber de sí, del que la cosa estaba hecha, el surgimiento de un «enlazante» que era el lazo mismo. Esa «espiritualidad» cartesiana, esa *identidad* del espacio y del espíritu, que creíamos probar diciendo que, evidentemente, el «objeto» lejano no lo es sino por su relación con otros objetos más «lejanos» o «menos lejanos» –que no pertenece con exactitud a ninguno de ellos y *es* la presencia inmediata del espíritu en todos, y que finalmente reemplaza nuestra pertenencia al mundo por un sobrevuelo del mundo–, tal espiritualidad sólo toma su aparente evidencia de un postulado muy ingenuo (y sugerido a nosotros justamente por el mundo), según el cual es siempre *la misma cosa* que yo pienso cuando la mirada de la atención se desplaza y se remite por sí misma a lo que la condiciona: convicción masiva extraída de la experiencia exterior, donde yo tengo efectivamen-

[1] Ella: *es decir, la filosofía.*

te la seguridad de que las cosas ante mis ojos permanecen *iguales* mientras me aproximo a ellas para inspeccionarlas mejor, pero esto sucede porque el funcionamiento de mi cuerpo como posibilidad de cambiar de punto de vista, «aparato para ver» o ciencia sedimentada del «punto de vista» me asegura que me aproximo a la misma cosa que veía hace un momento de más lejos. Es la vida perceptiva de mi cuerpo la que aquí sostiene y garantiza la explicitación perceptiva, y lejos de que ella sea conocimiento de relaciones intramundanas o interobjetivas entre mi cuerpo y las cosas exteriores, está presupuesta en cualquier noción de objeto y ella es la que realiza la apertura primera al mundo: mi convicción de ver la cosa misma no *resulta* de la exploración perceptiva, no es una palabra para designar la visión proximal, sino que es ella, a la inversa, la que me da la noción del «proximal», del «mejor» punto de observación de la «cosa misma». Habiendo aprendido entonces por la experiencia perceptiva lo que es «ver bien» la cosa, que se debe y se puede aproximarse a ella para lograrlo, y que los nuevos datos así adquiridos son determinaciones de la *misma cosa*, transportamos al interior esa certeza, recurrimos a la ficción de un «hombrecito en el hombre», y es así como llegamos a pensar que reflexionar sobre la percepción es, considerando *que la cosa percibida y la percepción siguen siendo lo que eran,* develar el verdadero sujeto que las habita y las habitó siempre. En realidad, debería decir que allí había una cosa percibida y una apertura a esa cosa, neutralizadas por la reflexión, transformadas en percepción-reflexiva y en cosa-percibida-en-una-percepción-reflexiva, y que el funcionamiento reflexivo, como el del cuerpo explorador, usa poderes para mí oscuros, atraviesa el ciclo de duración que separa la percepción bruta del examen reflexivo y sólo mantiene durante ese tiempo la permanencia de lo percibido y la de la percepción bajo la mirada del espíritu porque mi inspección mental y mis actitudes de pensamiento prolongan el «yo puedo» de mi exploración sensorial y corporal. Fundar esta sobre aquella, y la percepción de hecho sobre la esencia de la percepción tal como aparece a la reflexión es olvidar la reflexión misma como acto distinto de reanudación. En otros términos, vemos la necesidad de otra operación diferente a la de la conversión reflexiva, más fundamental, una especie de *sobrerreflexión* que se consideraría también a sí misma y a los cambios que ella introduce en el espectáculo, que de tal modo no perdería de vista la cosa y la percepción en bruto, y que finalmente no las borraría, no cortaría, por una hipótesis de inexistencia, los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida, y se impondría la tarea, por el contrario, de pensarlas, de reflexionar sobre la trascendencia del mundo como trascendencia, de hablar de ellas no según la ley de significaciones de palabras inherentes al lenguaje dado, sino por un esfuerzo, quizás difícil, que las utiliza para expresar, más allá de ellas mismas, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando

todavía no son cosas dichas. Por lo tanto, si la reflexión no debe presumir de lo que encuentra y debe condenarse a poner en las cosas lo que ella simulará encontrar después en ellas, es necesario que no suspenda la fe en el mundo más que para *verlo*, para leer en él el camino que él ha seguido al volverse mundo para nosotros, que ella busque en él mismo el secreto de nuestro lazo perceptivo con él, que emplee las palabras *para decir* ese lazo prelógico –y no conforme a su significación preestablecida–, que se introduzca en el mundo en lugar de dominarlo, que descienda hacia él tal cual es en lugar de elevarse hacia una posibilidad previa de pensarlo –lo que le impondría por adelantado las condiciones de nuestro control sobre él–, que lo interrogue, que entre en la fronda de las referencias que nuestra interrogación hace crecer en él, que le haga decir, finalmente, lo que en su silencio *él quiere decir*... No sabemos lo que es exactamente ese orden ni esa concordancia del mundo a los cuales así nos libramos, ni a qué llegará, por lo tanto, nuestro emprendimiento, ni siquiera si éste es realmente posible. Pero la elección es entre este emprendimiento y un dogmatismo de la reflexión del que sabemos demasiado adónde va, puesto que con él, la filosofía termina en el momento en que comienza y, por esa misma razón, no nos hace comprender nuestra propia oscuridad.

Una filosofía reflexiva, como duda metódica y reducción de la apertura al mundo de los «actos espirituales», a las relaciones intrínsecas entre la idea y *su* ideat, es tres veces infiel a lo que ella se propone esclarecer: al mundo visible, a quien lo ve y a sus relaciones con los otros «visionarios». Decir que la percepción es y ha sido siempre una «inspección del espíritu» es definirla no por lo que nos da, sino por lo que en ella *resiste* a la hipótesis de *inexistencia*, es identificar de entrada lo positivo con una negación de la negación, es imponer al inocente la prueba de su no-culpabilidad y, de antemano, reducir nuestro contacto con el Ser a las operaciones discursivas por las cuales nos defendemos contra la ilusión, lo verdadero a lo verosímil, lo real a lo probable. El simple hecho, a veces destacado,[5] de que la imaginación más verosímil, la más conforme al contexto de la experiencia, no nos hace adelantar ni un paso hacia la «realidad» y es inmediatamente puesta por nosotros en el ámbito de lo imaginario, y que, inversamente, tal ruido absolutamente inesperado e imprevisible es concebido de entrada como real, por débiles que sean sus lazos con el contexto, impone la idea de que se trata, con lo «real» y lo «imaginario», de dos «órdenes», dos «escenarios» o dos «teatros» –el del espacio y el de los fantasmas–, montados en nosotros antes de los actos de discriminación que sólo intervienen en los casos equívocos, y donde lo que vivimos se instala de por sí fuera de cualquier control criteriológico. El hecho de que a veces los controles se vuelven

[5] En especial por Sartre: *L'imagination*. [En español: *La imaginación*.]

necesarios y desembocan en juicios de realidad que rectifican la experiencia ingenua no prueba que juicios de ese tipo estén en el origen de tal distinción, ni que la constituyan, y no nos dispensa por lo tanto de comprenderla por ella misma. Si lo hacemos, no habrá que definir pues lo real por su coherencia ni el imaginario por su incoherencia o sus lagunas: lo real es coherente y probable porque es real, y no es real porque sea coherente; lo imaginario es incoherente o improbable porque es imaginario, y no es imaginario porque sea incoherente. La mínima porción de lo percibido lo incorpora de entrada en lo «percibido», la fantasía más verosímil se desliza hacia la superficie del mundo; es esa presencia del mundo entero en un reflejo, su ausencia irremediable en los delirios más ricos y más sistemáticos lo que tenemos que comprender, y esta diferencia no decae en importancia. Es verdad que da lugar a desprecio o a ilusión; se concluye a veces que no puede ser entonces natural, y que lo real, después de todo, es sólo lo menos improbable o lo más probable. Es pensar lo verdadero por lo falso, lo positivo por lo negativo, y es describir, bien que mal, la experiencia de la des-ilusión, en la que justamente aprendemos a conocer la fragilidad de lo «real». Pues, cuando una ilusión se disipa, cuando una apariencia estalla de pronto, es siempre en beneficio de una nueva apariencia que retoma a su cargo la función ontológica de la primera. Yo creía ver sobre la arena un pedazo de madera pulida por el mar y *era* una roca arcillosa. El estallido y la destrucción de la primera apariencia no me autorizan a definir a partir de ese momento lo «real» como simple probable; porque ellos *no son más que otro nombre de la nueva aparición*, que debe figurar pues en nuestro análisis de la *des-ilusión*. La des-ilusión es la pérdida de una evidencia sólo porque es la adquisición de *otra evidencia*. Si, por prudencia, me avengo a decir que esta es «en sí misma» dudosa o solamente probable (en sí misma, es decir: para mí, hace un momento, cuando me acerqué un poco más o miré mejor), eso no impide que, en el momento en que hablo, ella se dé como «real» fuera de toda discusión, y no como «muy posible» o probable,y, si seguidamente estalla a su vez, no será sino por el empuje de una nueva «realidad». Lo que puedo concluir de estas desilusiones o decepciones es, pues, que quizás la «realidad» no pertenece definitivamente a ninguna percepción particular, que en ese sentido ella está *siempre más lejos*, pero eso no me autoriza a romper ni a dejar de decir el lazo que reúne las percepciones, una tras otra, con lo real, un lazo que no puede romperse con una sin haberse establecido antes con la siguiente, de modo que no hay *Schein* sin *Erscheinung,* que todo *Schein* es la contrapartida de una *Erscheinung*, y que el sentido de lo «real» no está reducido al de lo «probable», y que, por el contrario, lo «probable» evoca una experiencia definitiva de lo «real» cuyo plazo de prescripción sólo es diferido. Ante una apariencia perceptiva, no sabemos sólo que puede «estallar» en cualquier momento, también

sabemos que no lo hará sino por haber sido tan bien reemplazada por otra que no quedará rastro de ella y que buscamos vanamente en esa roca arcillosa lo que hace un momento *era* un pedazo de madera pulida por el mar. Cada percepción es mutable y solamente probable; si se quiere, no es más que una *opinión*; pero lo que no lo es, lo que cada percepción, aunque falsa, verifica, es la pertenencia de cada experiencia al mismo mundo, su misma forma de manifestarlo, a título de *posibilidades del mismo mundo*. Si una toma tan bien el lugar de la otra –a tal punto de no encontrar ninguna huella de la primera al momento siguiente de la ilusión– es precisamente porque ellas no son hipótesis sucesivas acerca de un Ser incognoscible, sino perspectivas sobre el mismo Ser familiar del que sabemos que no puede excluir una sin incluir otra y que, en cualquier caso, él está fuera de contexto. Y es por eso que la propia fragilidad de tal percepción, comprobada por su estallido y la substitución de otra percepción, lejos de que nos autorice a borrar en todas ellas el indicio de «realidad», nos obliga a otorgarle a todas, a reconocer en ellas todas las variantes del mismo mundo y, finalmente, a considerarlas no como todas falsas, sino como «todas verdaderas»; no como fracasos repetidos en la determinación del mundo, sino como enfoques progresivos. Cada percepción encierra la posibilidad de su reemplazo por otra y, por lo tanto, de una especie de negación de las cosas, pero esto quiere decir también: cada percepción es la culminación de un enfoque, de una serie de «ilusiones» que no eran sólo simples «pensamientos», en el sentido restrictivo del Ser-por-sí y del «nada más que pensado», sino posibilidades que habrían podido ser, resplandores de ese mundo único que «hay»... –y que, por eso mismo, no vuelven jamás a la nada ni a la subjetividad, como si nunca hubieran aparecido, sino que son más bien, como dice Husserl, «borradas» o «tachadas» por la «nueva» realidad–. La filosofía reflexiva no está errada al considerar lo falso como una verdad mutilada o parcial: su error es más bien hacer como si lo parcial no fuera sino ausencia de hecho de la totalidad, que no necesita que se rinda cuenta de ella, lo que finalmente suprime toda consistencia característica de la apariencia, la integra de antemano al Ser, le quita, como parcial, su tenor de verdad, la escamotea en una adecuación interna donde el Ser y las razones de ser se hacen uno. El camino a la adecuación, del que dan testimonio los hechos de des-ilusión, no es el volver en sí de un Pensamiento adecuado, que se habría perdido de vista inexplicablemente –tampoco, por otra parte, un progreso ciego de la probabilidad, fundada en el número de signos y de concordancias–, es la preposesión de una totalidad que está allí antes de que uno sepa cómo y por qué, cuyas realizaciones jamás son lo que habríamos imaginado que serían, y que sin embargo colma en nosotros una expectativa secreta puesto que creíamos en ella incansablemente.

Se responderá sin duda que si, para salvar lo que hay de original en el «mundo» como tema preobjetivo, uno se niega a hacer el correlativo inmanente de un acto espiritual, la luz natural, la apertura de mi percepción sobre el mundo ya no puede resultar más que una preordenación de la que yo registro los resultados, no más que una finalidad cuya ley obedezco como obedezco la de todos mis órganos, y que, por otra parte, esa pasividad, una vez introducida en mí, allí corromperá todo cuando yo pase, necesariamente, al orden del pensamiento y deba explicar cómo pienso acerca de mis percepciones: ya sea que restablezca a ese nivel la autonomía a la cual he renunciado en el nivel de lo percibido –pero entonces, no se explica cómo ese pensador activo podría recuperar las razones de una percepción que le es dada ya hecha–, ya sea que, como en Malebranche, la pasividad lo invada también, que pierda, como pierde la percepción, toda eficacia propia, tenga que aguardar su luz de una causalidad que funciona en él sin él –como la percepción no obtiene la suya sino por el juego de leyes de la unión entre el alma y el cuerpo–, que, a continuación, el acto de pensar sobre el pensamiento y la luz de lo inteligible se vuelvan un misterio incomprensible, en un ser para quien lo verdadero está al final de una inclinación natural, conforme al sistema preestablecido según el cual funciona su espíritu, y no es *verdad*, conformidad de sí consigo mismo, luz... Y es seguro, en efecto, que todo intento por reunir una pasividad con una actividad termina extendiendo la pasividad al conjunto, lo que implica separarnos del Ser pues, a falta de un contacto de mí conmigo mismo, en cualquier operación de conocimiento, estoy librado a una organización de mis pensamientos cuyas premisas se me ocultan, librado a una constitución mental que me es dada como un hecho –o a restaurar la actividad en el conjunto–. Es ese, en particular, el defecto de las filosofías reflexivas que no llegan al fondo de ellas mismas y que, habiendo definido los requisitos del pensamiento, agregan que no imponen leyes a las cosas y evocan un orden de cosas mismas que, por oposición al de nuestros pensamientos, sólo puede recibir reglas exteriores. Pero nosotros no oponemos a una luz interior un orden de las cosas en sí en el cual ella no puede penetrar. No puede tratarse de vincular la pasividad con un trascendente ni con una actividad de pensamiento inmanente. Se trata de reconsiderar las nociones solidarias de lo activo y de lo pasivo, de tal modo que estas ya no nos coloquen ante la antinomia de una filosofía que da cuenta del ser y de la verdad pero no tiene en cuenta al mundo, y de una filosofía que sí tiene en cuenta al mundo, pero nos desarraiga del ser y de la verdad. La filosofía reflexiva reemplaza al «mundo» por «el ser pensado». No se puede, aunque se reconozca ese déficit, justificarla a pesar de todo por las consecuencias insostenibles de una regulación exterior de nuestros pensamientos, pues la alternativa no es sino la del punto de vista de una filosofía reflexiva, y es el análisis reflexivo lo que cuestionamos. Lo que proponemos no es detener la filosofía

reflexiva después de haberse iniciado como tal –es claramente imposible y, considerándola en su integridad, una filosofía de la reflexión total va para nosotros más lejos, aunque sea delimitando lo que, en nuestra experiencia, se le resiste–, lo que nos proponemos es otro inicio.

Para eliminar cualquier equívoco sobre este punto, digamos nuevamente que no sólo reprochamos a la filosofía reflexiva que transforma el mundo en poema, sino también que desfigura el ser del «sujeto» que reflexiona, concibiéndolo como «pensamiento» y, para terminar, que vuelve impensables sus relaciones con otros «sujetos» en el mundo que les es común. La filosofía reflexiva parte del principio de que, si una percepción puede ser mía, es necesario que de ahora en adelante sea una de mis «representaciones»; en otros términos, que yo sea, como «pensamiento», quien efectúe la unión de los aspectos bajo los cuales el objeto se presenta y su síntesis en un objeto. La reflexión, el retorno a lo interior, no modificaría la percepción, puesto que se limitaría a dar lo que de entrada conformaban sus miembros o sus coyunturas, y que la cosa percibida, si no es una nada, es el conjunto de las operaciones de unión que la reflexión enumera y explicita. Sólo con restricciones se puede decir que la mirada reflexiva se vuelve del objeto hacia mí, pues yo soy como pensamiento lo que hace que haya, de un punto al otro del objeto, una distancia y en general una relación, cualquiera sea. La filosofía reflexiva metamorfosea en un solo acto el mundo efectivo en campo trascendental, se limita a devolverme al origen de un espectáculo que nunca habría podido tener si no fuera porque, sin saberlo, yo lo organizaba. Ella hace solamente que yo sea en conciencia lo que siempre he sido distraídamente, que dé nombre a una dimensión que está detrás de mí, a una profundidad a la cual, de hecho, mi visión ya se acostumbraba. Por la reflexión, el *yo* perdido en sus percepciones se encuentra encontrándolas como pensamientos. Este creía haber sido liberado por ellas, desplegarse en ellas; se da cuenta de que, si se hubiera liberado, ellas no serían, y que el despliegue mismo de las distancias y de las cosas no sería sino el «afuera» de su propia intimidad, que el desenrollarse del mundo sólo sería el enrollarse en sí mismo de un pensamiento que piensa lo que sea sólo porque primero se piensa a sí mismo.

Una vez que uno se ha instalado en la reflexión, esta es una posición filosófica inexpugnable, pues todo obstáculo, toda resistencia a su ejercicio son tratados de entrada no como una adversidad de las cosas, sino como un simple estado de no-pensamiento, una fisura en el tejido continuo de los actos de pensamiento, que es inexplicable, pero de lo que no hay nada que decir, puesto que, literalmente, esta no es *nada*. Pero ¿hay que entrar en la reflexión? En su acto inaugural, se esconde una decisión de doble juego que, una vez develada, le quita su evidencia aparente. Se efectúa de una sola vez la mentira filosófica con la cual se paga primero este método luego invulnerable. Es esencial para el

análisis reflexivo partir de una situación de hecho. Si este no se otorgara de entrada la idea verdadera, la adecuación interna de mi pensamiento a lo que yo pienso, o aún el pensamiento en acto del mundo, necesitaría suspender todo «yo pienso» de un «yo pienso que pienso», y este, de un «yo pienso que pienso que pienso», y así sucesivamente... La investigación de las condiciones de posibilidad es por principio posterior a una experiencia actual, y se deduce de esto que, aunque luego se determine rigurosamente el «eso sin lo cual» de tal experiencia, nunca podrá ser limpiado de la suciedad original de haber sido descubierto *post festum,* ni convertirse en lo que positivamente funda esa experiencia. Por eso, no deberá decirse que él la precede (incluso en el sentido trascendental), sino que debe poder acompañarla, es decir, que traduce o expresa su carácter esencial pero no indica una posibilidad previa de donde ella saldría. Por lo tanto, la filosofía reflexiva nunca podrá instalarse en el espíritu que ella devela para ver desde allí el mundo como su correlato. Precisamente porque ella es reflexión, un volver a sí misma, re-conquista o re-anudación, no puede vanagloriarse de coincidir simplemente con un principio constitutivo ya activo en el espectáculo del mundo, de hacer, a partir de ese espectáculo, el mismo camino que el principio constitutivo habría seguido en sentido inverso. No obstante, es lo que ella debería hacer si es verdadero *volver a sí mismo*, es decir, si su punto de llegada fuera también punto de partida –cláusula que no es facultativa pues, si falta, el análisis regresivo, que declina toda síntesis progresiva, renunciaría a la pretensión de develarnos las fuentes, y no sería más que la técnica de un quietismo filosófico–. La reflexión se encuentra, pues, en la extraña situación de exigir y de excluir a la vez un proceso inverso de constitución. Lo exige en cuanto a que, a falta de ese movimiento centrífugo, ella debería verse como construcción retrospectiva; y lo excluye en cuanto a que, al venir por principio después de una experiencia del mundo o de lo verdadero que ella busca explicitar, se establece por eso mismo en un orden de la idealización y del «*a posteriori*» que no es aquel en el que el mundo se hace. Es lo que Husserl sacaba francamente a la luz cuando decía que toda reducción trascendental es también reducción eidética, es decir: todo esfuerzo por comprender desde adentro y a partir de las fuentes. El espectáculo del mundo exige que nos desprendamos del desarrollo efectivo de nuestras percepciones y de nuestra percepción del mundo, que nos contentemos con su esencia, que dejemos de confundirnos con el flujo concreto de nuestra vida para volver a esbozar el aspecto de conjunto y las articulaciones principales del mundo sobre el cual esta se abre. Reflexionar no es coincidir con el flujo desde su fuente hasta sus ramificaciones últimas, es extraer de las cosas, de las percepciones, del mundo y de la percepción del mundo –sometiéndolas a una variación sistemática– núcleos inteligibles que se le resisten, moverse de uno a otro de una

manera que la experiencia no desmiente, pero que nos da sólo sus contornos universales, que deja, pues, intacto por principio el doble problema de la génesis del mundo existente y de la génesis de la idealización reflexiva y, finalmente, evoca y exige como su fundamento una *sobrerreflexión* en la que los problemas últimos serían tomados en serio. A decir verdad, ni siquiera es seguro que la reflexión que pasa por las esencias pueda cumplir su tarea propedéutica y mantener su papel de disciplina del entendimiento: nada nos garantiza que toda la experiencia pueda ser expresada en invariantes esenciales, que ciertos seres –por ejemplo, el ser del tiempo– no escapen por principio a esa fijación, y no exijan desde el principio, si pueden ser pensados por nosotros, la consideración del hecho, la dimensión de facticidad, y la sobrerreflexión que se convertiría entonces, al menos hacia ellos, no en un grado superior al más profundo de la filosofía, sino en la filosofía misma. Ahora bien, si el tiempo escapara a la reflexión, el espacio estaría implicado en la secesión, pues el tiempo se aferra con todas sus fibras al presente y, a través de él, a lo simultáneo; habría que describir también en términos de facticidad, y no en términos de esencias, una subjetividad situada en el espacio y en el tiempo. Poco a poco, toda la experiencia, la esencia misma, el sujeto de las esencias y la reflexión como eidética necesitarían ser reconsideradas. La fijación de las invariantes eidéticas ya no tendría como función legítima encerrarnos en la consideración del *what*, sino poner en evidencia la separación entre ellas y el funcionamiento efectivo, e invitarnos a hacer salir la experiencia misma de su obstinado silencio... Al reconocer que toda reflexión es eidética –y, en ese sentido, deja subsistir el problema de nuestro ser irreflexivo y el del mundo–, Husserl no hizo más que aceptar el problema de que la actitud reflexiva elude lo ordinario, la discordancia entre su situación de partida y sus fines.

Al poner ante el espíritu, fuente de toda claridad, el mundo reducido a su esquema inteligible, una reflexión consecuente hace desaparecer cualquier cuestión relativa a esa relación, que a partir de entonces es de correlación pura: el espíritu es lo que piensa, el mundo, lo que es pensado; no se puede concebir superposición de uno y otro, confusión entre uno y otro, ni pasaje de uno a otro, tampoco contacto entre ellos, puesto que uno es al otro como lo enlazado a lo enlazante o lo natural a lo naturante, son demasiado perfectamente coextensivos como para que uno pueda alguna vez ser precedido por el otro, demasiado irremediablemente distintos como para que uno pueda alguna vez envolver al otro. La filosofía recusa, pues, como desprovista de sentido toda imbricación del mundo en el espíritu o del espíritu en el mundo. Bajo ningún concepto el mundo puede preexistir a mi conciencia del mundo: ¿no es evidente que todo el mundo sin mí en el cual yo puedo pensar se vuelve, por eso mismo, mundo para mí?, ¿que el mundo privado que yo adivino

en el origen de la mirada de otro no es tan privado puesto que en ese exacto momento me convierto en su casi-espectador? Lo que se expresa al decir que el mundo es en sí, o que es más allá de mi percepción y la que los otros toman de él, es simplemente la significación «mundo», que es la misma en todos, e independiente de nuestras fantasías, como las propiedades del triángulo son las mismas en todos los lugares y en todos los tiempos, y no comienzan a ser verdaderas el día en que son reconocidas. Hay preexistencia del mundo a nuestra percepción, aspectos del mundo que otro percibe a la percepción que yo tendré de ellos más tarde, de mi mundo al de los hombres que van a nacer, y todos esos «mundos» hacen un mundo único, pero sólo en cuanto a que las cosas y el mundo son objetos de pensamiento con sus propiedades intrínsecas, que son del orden de lo verdadero, de lo válido, de la significación, y no del orden del acontecimiento. La cuestión de saber si el mundo es único para todos los sujetos pierde toda significación cuando se ha admitido la idealidad del mundo; preguntar si mi mundo y el del otro son el mismo numérica o específicamente ya no quiere decir nada, puesto que, como estructura inteligible, el mundo está siempre más allá de mis pensamientos como acontecimientos, pero también más allá de los de los otros, de modo que no está dividido por el conocimiento que adquirimos de él, y tampoco es único en el sentido en que cada uno de nosotros es único. Mi percepción y la percepción que otro hombre tiene del mundo, en todo lo que ellas significan, son la misma, aunque nuestras vidas no sean conmensurables, porque la *significación*, el sentido, al ser adecuación interna, relación de sí consigo mismo, interioridad pura y apertura total a la vez, no descienden nunca a nosotros como sometidos a una perspectiva; porque nunca somos de tal modo nuestra luz para nosotros mismos, y porque así, todas nuestras verdades se unen por sí mismas en tanto verdades y forman, por derecho propio, un único sistema. De esta manera, con la correlación de principio del pensamiento y del objeto de pensamiento se establece una filosofía que no conoce dificultades, problemas, paradojas ni transposiciones: de una vez por todas, comprendí en mí, con la pura correlación de quien piensa y de lo que este piensa, la verdad de mi vida, que es también la del mundo y la de las otras vidas. De una vez y para siempre, el ser-objeto está colocado ante mí como provisto de sentido únicamente por mí, y toda injerencia de los otros a su cuerpo y de mí mismo al mío, está recusada como confusión; de modo definitivo, el ser-sí mismo me es dado en la adecuación de mi pensamiento a él mismo y, también desde ese lado, no se puede hablar de tomar en serio la mezcla del espíritu con el cuerpo. Estoy sometido para siempre al movimiento centrífugo que un pensamiento hace ser un objeto de pensamiento, y no se puede considerar que deje esa posición y me interrogue sobre lo que puede ser exactamente el Ser antes de que sea pensado por mí o, lo que es lo mismo, por otro, sobre lo que puede ser exactamente el intermundo

donde se cruzan nuestras miradas y se entrecruzan nuestras percepciones: no hay mundo en bruto, sólo hay un mundo elaborado; no hay intermundo, sólo hay una significación «mundo»... Y también aquí, la actitud reflexiva sería inexpugnable, si no desmintiera en hipótesis y como reflexión lo que afirma en tesis de lo reflexionado. Pues yo que, antes de la reflexión, me creía situado en un mundo actual por mi cuerpo, en medio de otros hombres situados en él por su cuerpo, yo que creía verlos percibir el mismo mundo que percibo, y que creía ser uno de ellos viendo su propio mundo, ¿dónde encontré, si no es en esa iniciación ingenua y en esas percepciones confusas, el sentido de «a primera vista» que he querido abordar por la reflexión?[ll] ¿Cómo pude apelar a mí mismo como fuente universal del sentido, lo que implica reflexionar, si no porque el espectáculo tenía sentido para mí antes de que me hubiera descubierto como el que le da sentido, es decir, puesto que una filosofía reflexiva identifica mi ser y lo que yo pienso de él, antes de serlo? Mi acceso a un espíritu universal por la reflexión, lejos de descubrir finalmente lo que soy desde siempre, está motivado por el entrelazamiento de mi vida con las otras vidas, de mi cuerpo con las cosas visibles, por el recorte de mi campo perceptivo con el de los otros, por la mezcla de mi tiempo con los otros tiempos. Si por la reflexión yo finjo encontrar en el espíritu universal la premisa que desde siempre sostenía mi experiencia, sólo será olvidando quizás ese no-saber del comienzo que no es una nada, que tampoco es la verdad reflexiva, y de lo cual también hay que dar cuenta. Yo no pude cuestionarme el mundo y los otros, y tomar el camino de la reflexión, sino porque primero yo estaba fuera de mí, en el mundo, junto a los otros, y a cada instante esa experiencia sigue nutriendo mi reflexión. Tal es la situación total de la cual una filosofía debe dar cuenta. No lo hará sino admitiendo la doble polaridad de la reflexión y el hecho de que, como decía Hegel, entrar en sí es también salir de sí.[m]

[ll] *En el margen*: mostrar que la reflexión suprime la intersubjetividad.

[m] *En el margen*: Hacer quizás un § distinto (al final) sobre la reflexión en el sentido de Husserl. Es una reflexión que finalmente no se instala como un constituyente activo (*Auffassungsinhalt-Auffassung*), sino que encuentra en el origen de toda reflexión una presencia masiva en sí, le *Noch im Griff* de la Retención y, a través de él, la *Urimpression*, y el flujo absoluto que los anima. Ella supone la reducción de la Naturaleza a las unidades inmanentes. El *Tönen*, sin embargo, no es inmanencia –¡a menos que se entienda inmanencia en el sentido de éxtasis!–, utiliza la estructura misma del flujo.

Distinguir quizás: 1) reflexión, contacto consigo mismo kantiano, el Enlazante-condiciones de posibilidad. 2) Reflexión especular, mirada (Husserl). Tematización de la inmanencia psicológica, del tiempo interior. 3) Reflexión del flujo absoluto.

INTERROGACIÓN Y DIALÉCTICA

La fe perceptiva y la negatividad

La filosofía creyó superar las contradicciones de la fe perceptiva dejándola en suspenso para develar los motivos que la sostienen. La operación parecía inevitable y, además, absolutamente legítima, pues ella consiste en definitiva en decir lo que nuestra vida implica. Sin embargo, se revela falaz en cuanto a que transforma la fe perceptiva, la que se trata de comprender, en cuanto a que hace de ella una creencia entre otras, fundada como otra en razones –las razones que tenemos de *pensar que hay* un mundo–. Ahora bien, es evidente que, en el caso de la percepción, la conclusión viene antes que las razones, que sólo están allí para reemplazarla o ayudarla cuando ella se quebranta. Si buscamos las razones, es porque ya no llegamos a ver, o porque otros hechos, como la ilusión, nos incitan a refutar la evidencia perceptiva misma. Pero, postular que ella se confunde con las razones que tenemos de devolverle algún valor una vez que ha sido quebrantada es postular que la fe perceptiva siempre ha sido resistencia a la duda, y lo positivo, negación de la negación. El proceso reflexivo, como recurso a «lo interior», retrocede hacia el acá del mundo, hace pasar la fe en el mundo al rango de las cosas dichas o de las *statements*, y tenemos la clara sensación de que tal «explicitación» es transformación sin retorno, que se apoya en sí misma, en la fe perceptiva de la que pretende darnos el contenido y la medida: creo en el orden y en la conexión de mis pensamientos porque primero creo en el mundo y en las cosas. Por lo tanto, somos llevados a buscar, bajo la reflexión misma, y por así decirlo, *delante* del filósofo que reflexiona, las razones de creer que él busca en sí mismo, en sus pensamientos, en el acá del mundo.

Esta crítica a la reflexión no se aplica solamente a sus formas rudimentarias, a una reflexión psicológica que se desentiende de las cosas

para remitirse a los «estados de conciencia» por los cuales las cosas nos son dadas, a nuestros «pensamientos» tomados en su realidad formal, como acontecimientos situados en un flujo de conciencia; incluso una reflexión, más consciente de sí misma, que trata los estados de conciencia a su vez como unidades constituidas ante un sujeto absoluto, la libera de toda injerencia en los acontecimientos psicológicos y define nuestros pensamientos como puras relaciones con su «realidad objetiva», su ideat o su significación; aun esta reflexión purificada no es indemne ante el vicio reflexivo de transformar la apertura del mundo en consentimiento de sí consigo mismo, la institución del mundo en idealidad del mundo, la fe perceptiva en actos o actitudes de un sujeto que no participa en el mundo. Si queremos evitar esta primera mentira de la que no se vuelve, debemos concebir nuevamente, a través de la reflexión, el Ser-sujeto y el Ser mismo, concentrando nuestra atención en el horizonte del mundo, en los confines del universo reflexivo, el que nos guía secretamente en nuestras construcciones y oculta la verdad de los procesos reflexivos por los cuales pretendemos reconstituirlo –primera positividad de la cual ninguna negación de nuestras dudas puede ser su equivalente–.

Se dirá entonces que antes de la reflexión, y para hacerla posible, es necesaria una frecuentación ingenua del mundo, y que el *Sí* al cual se vuelve está precedido por un Sí alienado o en ek-stasis en el Ser. El mundo, las cosas, lo que es, es por sí, se dirá, sin comparación con nuestros «pensamientos». Si buscamos lo que quiere decir para nosotros «la cosa», encontramos que es lo que está en sí misma, que es exactamente lo que es, en pleno acto, sin ninguna virtualidad ni potencia, que es por definición «trascendente», afuera, absolutamente extraña a cualquier interioridad. Aunque acaba de ser percibida por alguien, y en especial por mí, eso no es consecutivo de su sentido de cosa que, por el contrario, es de estar allí en la indiferencia, en la noche de la identidad, como en-sí puro. Tal sería la descripción del Ser a la cual llegaríamos si quisiéramos realmente reencontrar la zona prerreflexiva de la apertura al Ser. Y para que tal apertura suceda, para que decididamente salgamos de nuestros pensamientos, para que nada se interponga entre nosotros y él, habría que vaciar correlativamente el Ser-sujeto de todos los fantasmas con los cuales la filosofía lo ha sobrecargado. Si debo estar en ek-stasis en el mundo y las cosas, es necesario que nadie me retenga en mí mismo lejos de ellas, ninguna «representación», «pensamiento», «imagen», ni tampoco esa calificación de «sujeto», de «espíritu» o de «Ego» por la cual el filósofo quiere distinguirme absolutamente de las cosas pero que se vuelve engañosa a su vez puesto que, como toda designación, termina por recaer en lo positivo, por reintroducir en mí un fantasma de realidad y por hacerme creer que yo soy *res cogitans* –una cosa muy particular, inasible, invisible, pero cosa al fin–. La única

manera de asegurar mi acceso a las cosas mismas sería purificar completamente mi noción de la subjetividad: no hay ni siquiera «subjetividad» o «Ego», la conciencia no tiene «habitante», es necesario que la libere totalmente de las percepciones segundas que hacen de ella el reverso de un cuerpo, la propiedad de un «psiquismo» y que yo la descubra como la «nada», el «vacío», que es capaz de la plenitud del mundo o, más bien, que necesita de él para cargar con su inanidad.

Por esa intuición del Ser como plenitud absoluta y absoluta positividad, y por una visión de la nada purificada de todo lo que mezclamos de ser en ella, es que Sartre piensa en dar cuenta de nuestro acceso primordial a las cosas, siempre sobreentendido en las filosofías reflexivas y siempre comprendido en el realismo como una acción de las cosas sobre nosotros que es impensable. A partir del momento en que yo me concibo como negatividad y el mundo como positividad, ya no hay interacción, yo voy con mi todo por delante de un mundo macizo; entre él y yo no hay punto de encuentro ni punto de contradicción, puesto que él es el Ser y yo no soy nada. Somos y permanecemos estrictamente opuestos y estrictamente confundidos porque en efecto no somos del mismo orden. Quedo, por el centro de mí mismo, absolutamente extraño al ser de las cosas, y, por eso mismo, destinado a ellas, hecho para ellas. Aquí, lo que se dice del ser y lo que se dice de la nada no *hacen* más que uno; es el revés y el derecho del mismo pensamiento; la clara visión del ser tal como es ante nuestros ojos –como ser de la cosa que es apacible, obstinadamente ella misma, afirmada en sí misma, no-yo absoluto– es complementaria o incluso sinónimo de una concepción de sí como ausencia e ilusión. La intuición del ser es solidaria de una especie de neguintuición de la nada (en el sentido en que se habla de negentropía), de la imposibilidad en la que estamos de reducirnos a lo que sea, estado de conciencia, pensamiento, *ego* o incluso «sujeto».[1] Todo depende aquí del rigor con el cual se sabrá pensar lo negativo. No es pensarlo en negativo tratarlo como «objeto de pensamiento» ni tratar de decir *lo que es*: es hacer de él una especie de ser más sutil o más agudo, es reintegrarlo al ser.[2] La única manera de pensar lo negativo es pensar que este *no es*, y la única manera de preservar su pureza negativa es, en lugar de yuxtaponerlo al ser, como una sustancia distinta –lo que inmediatamente lo contamina de positividad–, verlo sesgadamente como el único *borde* del ser, implicado en él como lo que le faltaría si algo puede faltar a lo pleno absoluto –más precisamente, que apela al ser para no ser una

[1] Yo soy absolutamente extraño al ser y eso hace que esté abierto al ser como «plenitud absoluta y entera positividad» (*L'Être et le Néant*, pág. 51). [Paris, NRF, 1943]. [En español: *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona, Atalaya, 1993, pag. 51...]

[2] Todos los argumentos que se puedan dar contra la idea de la nada, Sartre los acepta: prueban que la nada no es, lo que precisamente es para él la única manera de ser.

nada y, en ese sentido, llamado por el ser como el único suplemento del ser que sea concebible, a la vez falta de ser, pero falta que se constituye ella misma en falta, por lo tanto, fisura que se abre en la misma medida en que se colma–. Puede ser el *esto* que está ante mis ojos, y que parece obstruir con su masa el vacío que yo soy. En realidad, este vaso, esta mesa, esta habitación sólo pueden estar presentes para mí si nada me separa de ellas, si estoy en ellas y no en mí, en mis representaciones ni en mis pensamientos, si no soy nada. Sin embargo, se dirá que, puesto que yo tengo ante mí *esto*, no soy una nada absoluta, soy una nada determinada: no soy este vaso, ni esta mesa, ni esta habitación; mi vacío no es cualquiera y en esa medida, al menos, se colma o se anula mi nada. En realidad, esa pseudopositividad de mi presente no es más que una negación más profunda, o multiplicada. Es un presente que no tiene peso de presente efectivo, no invade el campo de mi vida sino porque es nuevo, porque [¿estalla?] sobre el fondo del mundo total, pero eso quiere decir también que está a punto de reabsorberse: un instante más y, mientras yo hablo de él, habrá desaparecido y dará lugar a otro *esto*, se habrá fundido con el resto del mundo. Sólo determina mi vacío porque es efímero, constitucionalmente amenazado por otro *esto*. Lo que llamo su fuerza y su presencia es la suspensión infinitesimal de tal amenaza, es el repliegue de todo por un instante. Su «presión» en mí no es más que la ausencia poco segura del resto, la negación de esas otras negaciones que los *esto* pasados «han sido», que los *esto* futuros «serán», una negación que pronto los alcanzará en el inactual y deberá recomenzar. De tal modo, colmar la fisura es en realidad abrirla, puesto que el presente que uno vuelca en ella sólo niega las negaciones que han sido o serán en su tiempo y no las desplaza sino exponiéndose a la misma suerte inminente. La plenitud misma del presente se revela al examinarla como un segundo poder de nuestro vacío constitutivo. Una negación efectiva u original debe contener en ella misma lo que niega, debe ser activamente negación de ella misma: «En la medida en que el ser que está falto de... *no es lo* que le falta, captamos en él una negación. Pero si esa negación no ha de desvanecerse en pura exterioridad –y, con ella, toda posibilidad de negación en general–, su fundamento está en la necesidad que tiene el ser falto de... de *ser* lo que le falta. Así, el fundamento de la negación es negación de la negación. Pero esa negación-fundamento no es algo *dado*, así como no le es la carencia de la cual ella es un momento esencial; esa negación-fundamento es como habiendo de ser que la falta cuya negación es un momento esencial: esta es como que tiene que ser (...) Sólo como carencia a suprimir puede la carencia ser carencia interna para el para-sí...».[3] La nada se abre y se colma en

[3] *L'Être et le Néant*, ob. cit., págs. 248-249. [En español: *El ser y la nada*, ob. cit., pág 228.]

la totalidad del mismo movimiento. Una filosofía que piensa realmente la negación, es decir, que la piensa como lo que de punta a punta no es, es también una filosofía del Ser.[a] Estamos más allá del monismo y del dualismo, puesto que el dualismo ha sido llevado tan lejos que los opuestos, que ya no compiten, están descansando uno del otro, coextensivos uno a otro. En tanto la nada es lo que no es, «el conocimiento se reabsorbe en el ser: no es ni un atributo, ni una función, ni un accidente del ser, sino que *no hay* más que el ser (...) hasta podremos, al final de este libro, considerar esa articulación del Para-sí con respecto al En-sí como el esbozo perpetuamente móvil de una cuasi-totalidad que podremos denominar el *Ser*. Desde el punto de vista de esta totalidad, el surgimiento del Para-sí no es sólo el acaecimiento absoluto para el Para-sí, sino también *algo que le ocurre al En-sí*, la única aventura posible del En-sí: todo ocurre, en efecto, como si el Para-sí, por su propia nihilización, se constituyera en "conciencia de...", es decir, por su propia trascendencia escapara a la ley del En-sí, en la que la afirmación está empastada por lo afirmado. El Para-sí, por su negación de sí, se convierte en afirmación *del* En-sí. La afirmación intencional es como el reverso de la negación interna (...). Pero entonces, en la cuasi-totalidad del Ser, la afirmación *le ocurre* al En-sí; la aventura del En-sí es *ser afirmado*. Esta afirmación, que no podía llevarse a cabo como afirmación *de* sí por el En-sí sin ser destructora de su ser-en-sí, le ocurre al En-sí que se realiza por el Para-sí; es como un ek-stasis pasivo del En-sí, que lo deja inalterado y que, empero, se efectúa en él y a partir de él. Todo sucede como si hubiera una Pasión del Para-sí, que se perdería a sí mismo para que la afirmación "mundo" ocurriera al En-sí».[4] Desde el punto de vista de una filosofía de la negatividad absoluta –que es también filosofía de la positividad absoluta– todos los problemas de la filosofía clásica se volatilizan, pues eran problemas de «mezcla» o de «unión», y mezcla y unión son imposibles entre lo que es y lo que no es, pero, por la misma razón que hace imposible la mezcla, una no podría pensarse sin la otra. Así desaparece la antinomia entre el idealismo y el realismo: es verdad a la vez que el «conocimiento» como anulación sólo se sostiene por las cosas mismas en las cuales se funda, que él no puede afectar al ser, que no le «agrega nada» ni «nade le quita»,[5] que es un «reflejo de nada» en su superficie,[6] y que, al mismo tiempo, también como nihilización y en tanto la nada es absolutamente desconocida del ser, él le da esa determinación negativa, pero original, de ser «el Ser *tal cual es*», el ser reconocido o probado, el único ser que *tendría un sentido*: «...

[a] *En el margen:* el destino de la nada y el del ser son el mismo si se piensa bien la nada.

[4] *L'Être et le Néant*, ob. cit., págs. 268-269. [En español: *El ser y la nada*, ob. cit., pág. 246.]

[5] Ibídem, pág. 232. [En español: *El ser y la nada*, ob. cit., pág. 213.]

[6] Ibídem, pág. 268. [En español: *El ser y la nada*, ob. cit., pág. 246.]

ese ser que "me inviste" por todas partes y del que *nada* me separa, es precisamente *nada* que me separa, estoy separado precisamente por *nada* y esta *nada*, por ser nada, es infranqueable (...); el Para-sí es presencia inmediata al ser y se desliza a la vez como una distancia infinita entre él mismo y el ser».[7] Asimismo, es verdad a la vez que las cosas son para siempre diferentes de todo «objeto de pensamiento» y de todo «estado de conciencia», trascendentes, y que la conciencia que las conoce se define por su presencia ante ella misma, por su inmanencia, por la identidad, rigurosa en ella, del aparecer y del ser: la conciencia es inmanencia porque es anulación, vacío, transparencia; y está abierta a cosas trascendentes porque ese vacío por sí mismo no sería nada, porque la conciencia existente está siempre rebosante de cualidades, hundida en el ser que ella anula y sobre el cual ella no tiene, por así decir, ningún poder motor, pues es de otro orden. La comprensión de mí por mí es coextensiva a mi vida como su posibilidad de principio o, más exactamente, esa posibilidad es yo, yo soy esa posibilidad y, por ella, todas las otras; pero es una posibilidad de reducción a la nada, deja intacta la actualidad absoluta de mi ser encarnado como la de todo ser, la opacidad de mi vida en tanto que no me aplico a ella por reflexión; y el *cogito* como experiencia de mi ser es *cogito* prerreflexivo, no lo plantea como objeto ante mí; por posición, y antes de toda reflexión, me alcanzo a través de mi situación, vuelvo a mí sólo a partir de ella, me ignoro como nada, no creo más que en las cosas. Precisamente porque, en lo que tengo de más propio, no soy nada, nada me separa nunca de mí mismo, pero tampoco nada me señala a mí mismo, y estoy en ek-stasis en las cosas. Si lo negativo se reconoce por lo que es,[8] si practicamos con él la neguintuición, ya no hay que elegir entre lo irreflexivo y la reflexión, entre la fe perceptiva y la inmanencia de mis propios pensamientos que pienso: es la misma cosa no ser nada y habitar el mundo; entre el saber de sí y el saber del mundo ya no hay debate de prioridad ni siquiera ideal; en particular, el mundo ya no está fundado en el «yo pienso» como lo enlazado en lo enlazante; lo que yo «soy», no lo soy sino a distancia, allí, en ese cuerpo, ese personaje, esos pensamientos que lanzo delante de mí y que no son sino mis lejanos menos alejados; e, inversamente, me aferro a ese mundo que no es yo tan estrechamente como a mí mismo; en un sentido, no es sino una prolongación de mi cuerpo;[9] tengo el fundamento para decir que soy el mundo. El idealismo y la contracción reflexiva

[7] Ibídem, págs. 269-270. [En español: *El ser y la nada*, ob. cit., pág. 247.]

[8] Habría que decir: por lo que es.

[9] Como decía Bergson: mi cuerpo va hasta las estrellas. En *Les deux sources de la Morale et de la Réligion*, París, Alcan, 1932, pág. 277: «Pues si nuestro cuerpo es la materia en la cual nuestra conciencia se aplica, es coextensivo a nuestra conciencia. Comprende todo lo que percibimos, va hasta las estrellas». [En español: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.]

desaparecen porque la relación de conocimiento se apoya en una «relación de ser» que, para mí, ser, no es permanecer en la identidad, es llevar delante de mí lo identificable, *lo que hay*, a lo que sólo agrego el ínfimo doblete «tal cual es» –y, nuevamente, ese pasaje del ser en bruto al ser comprobado o a su verdad es requerido desde el fondo del ser exterior por su propia cualidad de exterior, al mismo tiempo que la negación radical que yo soy pide negarse ella misma–.

Si ahora consideramos esa otra certeza de la fe perceptiva de acceder al mismo mundo que perciben los otros, veremos cómo se traduce en una filosofía verdaderamente negativista. Lo *que* yo veo no es mío en el sentido de un mundo privado. La mesa es desde ahora la mesa; incluso las visiones perceptivas que tengo de ella, y que están ligadas a la posición de mi cuerpo, forman parte del ser y no de mí mismo; incluso los aspectos de la mesa que están ligados a mi constitución psicofísica –su color singular, si soy daltónico y la mesa está pintada de rojo– también forman parte del sistema del mundo. Lo que es mío, en mi percepción, son las lagunas, y no serían lagunas si la cosa misma, detrás de ellas, no las designara como tales, de modo que, finalmente, para constituir la cara «subjetiva» de la percepción, no queda más que la duplicación secundaria de la cosa, que expresamos diciendo que la vemos *tal cual es*. Por ejemplo, otro hombre que está ahora frente a mí, que «mira» lo que yo llamo «la mesa». Entre la mesa de mi campo, que no es uno de mis pensamientos, sino ella misma, y ese cuerpo, esa mirada, se establece una relación que no es ninguna de las dos relaciones que proporciona un análisis solipsista: la mirada del otro hombre sobre la misma cosa no es una negación que se eleva por sí misma y se abre sobre la cosa misma, ni la cosa en la noche de la identidad, instalándose a plena luz a través del espacio que yo le otorgo, o su plenitud descomprimiéndose gracias al vacío que organizo en torno a ella. Pues la mirada del otro sobre ella no es una nada para mí, testigo exterior; sea como sea, en definitiva, ella no es la nada, como yo soy nada para mí mismo; no tiene el poder que yo tengo de llevar las cosas hasta su verdad o su sentido ni de captarlas «tal cual son». La percepción que los otros obtienen del mundo me da siempre la impresión de una palpación ciega, y nos sorprendemos cuando dicen algo que coincide con la nuestra. Cómo nos maravillamos cuando un niño comienza a «comprender»... Y, correlativamente, las cosas, al final de la mirada de otro, no apelan a ella como una confirmación de su ser, como lo que las hace cosas verdaderas o comprobadas. Siempre son *mis* cosas las que los otros miran y el contacto que toman con ellas no los incorpora a un mundo que sea suyo. La percepción del mundo por los otros no puede entrar en competencia con la que yo tengo de él: mi caso no es asimilable al de los otros, vivo mi percepción desde adentro y, desde el interior, ella tiene un poder incomparable de ontogénesis. Ese poder que tengo de acceder

a la cosa, y de superar así mis estados de conciencia privados, puesto que es propio de la percepción vivida desde el interior, es decir, mi percepción, me lleva a un solipsismo (esta vez trascendental) cuando me creía liberado de él. Ese poder de ontogénesis se vuelve mi especialidad y mi diferencia. Pero, en ese sentido, la intervención del espectador extraño no deja intacta mi relación con las cosas. Al insinuar en el mundo «tal cual es» el subuniverso de un comportamiento o de una vida privada, tal relación pone a prueba mi entrega al ser, cuestiona el derecho que yo me arrogaba de pensarlo por todos, cree en mi generosidad, me conmina a mantener las promesas que hice cuando admití que yo no era nada y que era superado por el ser. La mirada de otros hombres sobre las cosas es el ser que reclama lo que se le debe y me ordena que admita que mi relación con él pasa por ellos. Resulto el único testigo de la ontogénesis, los otros no pueden agregar nada a la evidencia del ser para mí. Yo ya sabía, antes de que ellos intervinieran, que el ser no le debe nada a mis estados de conciencia; pero la nada que yo soy y el ser que yo veo formaban, sin embargo, una esfera cerrada. La mirada de otro sobre las cosas es una segunda apertura. En esa apertura que yo soy, es un signo de interrogación con respecto a la esfera *solipsista*, es la posibilidad de una distancia entre la nada que soy y el ser. Yo soy el único *ipse*; el otro, mientras no hable, permanece como un habitante de mi mundo, pero me recuerda muy imperiosamente que el *ipse* es nada, que este anónimo no hace el espectáculo para sí mismo, que lo hace para X, para todos los que, presuntamente, querrían formar parte de él. Se impone una sola condición para su entrada en escena: que puedan presentarse a mí como otras fuentes de negatividad. Es cierto que difícilmente puedan cumplirla, al estar ante mí, del lado del ser. Pero, aunque no es fácil comprender cómo podrían aparecer en el mundo y aunque el privilegio de mi perspectiva parezca absoluto, y mi percepción indeclinable, es un privilegio que me es dado sólo a título provisorio: no es el de una serie «subjetiva» reservada para mí; en cierto modo, hago todo lo que depende de mí para que el mundo vivido por mí pueda ser compartido por otros, puesto que no me distingo sino como una nada que no le quita nada, y porque pongo mi cuerpo, mis representaciones, hasta mis pensamientos en tanto míos, en el juego del mundo, y porque todo lo que se llama yo se ofrece en principio a una mirada extraña, únicamente si ella quiere aparecer.

¿Aparecerá? No puede aparecer en las cosas. Sea cual fuere la opinión común, yo no veo a los otros en el cuerpo de las cosas ni en *ninguna parte*. La mirada del otro no surge de un punto del espacio. El otro nace *de mi costado*, como una especie de brote o desdoblamiento, como el primer otro, que según el Génesis, fue hecho con un pedazo del cuerpo de Adán. ¿Pero cómo concebir que lo que no es nada se desdoble? ¿Cómo se discerniría una «nada» de otra? El problema muestra solamente que

olvidamos por el camino nuestro principio, que llegamos a olvidar que la nada no es, que la captamos por neguintuición, y como reverso del ser. Si puede haber muchos entes, habrá también muchas nadas. La cuestión no es saber cómo se discernirá una nada de otra, pues decir que yo no soy nada en el sentido de la identidad es decir que soy en el sentido activo de mi cuerpo y mi situación y, llevado a sus verdaderos términos, el punto es saber si puede haber más de un cuerpo y más de una situación. Pero planteada en estos términos, la cuestión está resuelta: ciertamente, nunca encontraré en *mi* situación la prueba de que hay otros cuerpos y situaciones (con sus titulares que, también ellos, hacen ser al ser, y el mismo ser que yo); pero si mi situación probara eso, probaría más de lo necesario, puesto que la existencia de otro resultaría de la mía. Todo lo que se puede pedir es que mi situación –esa región del ser que es la menos alejada de mi nada constitutiva– no sea para mí un objeto más entre todos los que sobrevuelo con la mirada; que haya, como decía Descartes, cierto derecho especial por el cual yo la llame mía, que ella sea una región del ser que yo asuma en primer lugar, a través de la cual asuma todo el resto, y que yo tenga con ella cierto lazo especial, que ella restrinja la universalidad de mi mirada de tal modo que mi visión del ser no sea coextensiva al ser, y que, más allá de lo que veo, esté marcado un lugar para lo que los otros ven si llegan a ser. Ahora bien, esto está incluido en la propia noción de situación y en la neguintuición de la nada: si no soy nada y si, para venir al mundo, me apoyo especialmente en una parte del ser, como no por ello esta deja de estar *afuera* ni de obedecer a las acciones que atraviesan el mundo, y como no estoy advertido de todas esas acciones, es evidente que deberé asumir las consecuencias de ese apoyo como hechos en bruto; mi situación es opaca a mis propios ojos, presenta aspectos que se me escapan y sobre los cuales una mirada exterior, si fuera posible, daría más luz. Lo que yo soy en total desborda lo que soy para mí mismo, mi universalidad de nada no es sino presunción de mi parte, y como ella sólo es operante a través de mi situación, una mirada exterior que la envolvería, mi situación envolvería a esta mirada. Si logro pensar completamente el no-ser de mi-ser, puedo convenir que para *ser* verdaderamente no-ser, este renuncia a sí mismo en beneficio de lo que soy en total o de hecho. A partir de entonces, todo está listo, no para una experiencia de otro, de la que vimos que no es positivamente posible, no para una demostración de otro que iría contra su objetivo haciéndolo necesario a partir de mí, sino para una experiencia de mi pasividad en el interior del ser, no porque este pueda por sí solo encerrarse en mi nada, sino porque engloba al menos todos los atributos con los que, de hecho, mi nada se adorna. Puesto que me identifico inevitablemente con esos atributos por el solo hecho de que son mi situación, puesto que el ser es y la nada no es en la medida en que estoy expuesto, amenazado. El hecho de que esa

posibilidad se realice está comprobado por la experiencia de la vergüenza o de mi reducción a lo que hay de visible en mi situación. No hay experiencia posible de otro, pero hay una experiencia de mi ser total como compromiso en la parte visible de mí mismo. Ante la reflexión no podríamos, los otros y yo, tener en común un mundo que fuera numéricamente el mismo, sólo podríamos reunirnos en la significación común de nuestros pensamientos y en la indivisión de la idealidad. Si, por el contrario, seguimos hasta el final las consecuencias de la neguintuición, comprendemos cómo nuestro ser trascendental y nuestro ser empírico son el anverso y el reverso uno del otro, que por esa vía somos visibles, no somos causa adecuada de todo lo que somos, que el mundo no es solamente el límite de nuestra ontogénesis privada, sino lo que ya nos contiene mientras lo recorremos con una mirada que, a su manera, forma parte de él. Yo no *sé* los otros, en el sentido fuerte en que me *sé* yo mismo, por lo tanto, no puedo vanagloriarme por participar con ellos de un pensamiento del mundo que sería idealmente el mismo; pero mi percepción del mundo se siente un afuera, siento en la superficie de mi ser visible que mi volubilidad se mitiga, que me vuelvo carne, y que, al final de esa inercia que era yo, hay otra cosa o, más bien, otro que no es una cosa. No reside pues en ninguna parte, está en todas partes a mi alrededor, con la ubicuidad de los entes oníricos o míticos: pues no es completamente *ipse* –sólo yo lo soy–, pero tampoco está en el tejido de lo que yo llamo el ser, lo engloba, es una mirada que viene de ninguna parte y que por eso me envuelve, a mí y a mi potencia de ontogénesis, por todas partes. Yo sabía que no era *nada* y que esa nada se dejaba llevar en beneficio del ser. Me faltaba aprender de otro que el sacrificio mismo no basta para igualar la plenitud del ser, que mi negación fundamental no es completa en tanto no haya sido negada de afuera y puesta, por una mirada ajena, en el número de los entes... Pero, al mismo tiempo, como no hay graduación en la nada, la intervención de otro no puede enseñarme nada, concerniente a mi nada, que yo ignorara completamente. El ser solipsista es ya en sí el otro absoluto que deviene para sí con la aparición de otro. Tengo ya en la noche del En-sí todo lo necesario para fabricar el mundo privado de otro, como mucho más inaccesible para mí. La experiencia de la mirada del otro sobre mí no hace sino prolongar mi íntima convicción de no ser nada, de no vivir sino como parásito del mundo, de habitar un cuerpo y una situación. Resumiendo, entonces, una filosofía rigurosa de la neguintuición da cuenta de los mundos privados sin encerrarnos en ellos: no hay intermundo propiamente dicho, cada uno habita sólo el suyo, sólo ve según su punto de vista, no entra en el ser sino a través de su situación; pero puesto que no es nada y que su relación con su situación y su cuerpo es una relación de ser, su situación, su cuerpo, sus pensamientos no constituyen un obstáculo entre él y el mundo, son por el contrario el vehículo de una relación con

el Ser en la cual pueden intervenir terceros testigos. Su lugar está marcado previamente en las lagunas de mi mundo privado, de las que comprendo claramente que son lagunas, puesto que la «nada» que yo soy necesitaría de la totalidad del ser para realizarse completamente, y porque, evidentemente, mi situación, mi cuerpo, mis pensamientos no son más que una parte de ella. Mientras que una filosofía de la conciencia o de la reflexión sólo puede justificar la fe perceptiva en la unicidad del mundo reduciéndola a la conciencia de la identidad del mundo, y haciendo de la ilusión una simple privación, una filosofía de la negatividad ratifica completamente la pretensión de la fe perceptiva de abrirnos un mundo numéricamente uno, común a todos, a través de las perspectivas que son nuestras, porque el *solus ipse*, como negación fundamental, está abierto de antemano a un mundo subyacente que sobrepasa todas sus perspectivas, porque el «monstruo incomparable» está convencido en el fondo de que sus ópticas son inadecuadas al todo, completamente dispuesto –si encuentra a alguien– a fundar una familia, y porque tiene movimiento para ir más allá de sí mismo. Para la filosofía reflexiva es una dificultad inextricable comprender cómo una conciencia constituyente puede plantear otra que sea su igual y, por lo tanto, también constituyente –pues inmediatamente la primera debe pasar al rango de constituida–. La dificultad estriba en que una y otra son concebidas como actos centrífugos, síntesis espirituales, de los cuales no se entiende cómo podrían refluir hacia su fuente. Para una filosofía de lo negativo, es por el contrario la definición exacta del *ipse* el hecho de adherir a una situación de hecho o de mantenerla como su lazo con el Ser. Ese afuera lo confirma en su particularidad, lo hace visible como ser parcial a la mirada de los otros y, a la vez, lo conecta con el todo del Ser. Lo que era un escollo para la filosofía reflexiva se vuelve, desde el punto de vista de la negatividad, principio de una solución. Todo se reduce en realidad a pensar rigurosamente lo negativo.

El pensamiento de lo negativo finalmente satisface la tercera exigencia de la fe perceptiva de la que hablábamos al comienzo. Decíamos que antes de cualquier filosofía, aquella está convencida de estar implicada en una totalidad confusa en la que todas las cosas están juntas, los cuerpos y los espíritus, y que llama el *mundo*. También aquí, la reflexión no logra el rigor sino destruyendo aquello de lo que tenemos la experiencia: reemplaza el desorden del mundo por un conjunto de conciencias paralelas, cada una observando su ley si ha sido establecida por el mismo relojero que las demás, o cada una observando las leyes de un pensamiento universal que es inmanente a todas. Desde el punto de vista de una filosofía negativista, el sincronismo de las conciencias está dado por su común pertenencia a un Ser cuya cifra ninguna tiene y cuya ley todas observan; o mejor, ya no decimos que hay sincronización: cada uno se siente mezclado con los otros, hay un terreno de encuentro que es

el Ser mismo en tanto cada uno de nosotros es inherente a él por su situación. «Sólo hay Ser»: cada uno se siente destinado a un cuerpo, a una situación, al ser a través de ellos, y lo que sabe de sí mismo pasa completamente a otro en el mismo instante en que él comprueba su poder paralizante. Cada uno se sabe y sabe a los otros *inscriptos* en el mundo; lo que siente, lo que vive, lo que los otros sienten y viven, incluso sus propios sueños o los sueños de los otros, sus propias ilusiones y las de los otros, no son islotes, fragmentos de ser aislados: todo eso, por la exigencia fundamental de nuestras nadas constitutivas, es *ser*, tiene consistencia, orden, sentido y hay manera de comprenderlo. Incluso cuando lo que yo vivo en el presente se revela ilusorio, la crítica de mi ilusión no dejará a esta simplemente fuera del mundo, sino, por el contrario, me mostrará su lugar, su relativa legitimidad, su *verdad*. Aunque la nada está destinada al Ser, mi presencia como nada es una exigencia de totalidad, postula que se trata en todas partes del mismo ser... Todo lo que es parcial debe ser reintegrado, toda negación es en realidad determinación, y el ser-sí mismo, y el ser-otro, y el ser en sí son fragmentos de un solo ser. El negativismo, aunque es riguroso, absoluto, es una especie de positivismo. El movimiento mismo por el cual en mi vida se pronuncia un *esto*, o en el mundo esta vida, no es sino el colmo de la negación, la negación que se destruye a sí misma. Una nada que verdaderamente se concibe como nada, aunque por esa razón eluda toda contaminación por el ser y se rehúse a hacer con él un todo de yuxtaposición, exige al mismo tiempo ser todo, mantiene el ser en su exigencia integral, y por una inversión de por a contra, se incorpora al ser. Cuando hemos superado los comienzos, la distinción radical entre el ser y la nada, el análisis, que son abstractos y superficiales, encontramos en el centro de las cosas que los opuestos son a tal punto excluyentes que uno sin el otro no serían más que abstracción, que la fuerza del ser se apoya en la debilidad de la nada que es su cómplice, que la oscuridad del En-sí es para la claridad del Para-sí en general, qizá la de «mi conciencia» para ella . El célebre problema ontológico, el «por qué hay algo en lugar de nada» desaparece con la alternativa: no hay algo *en lugar de nada*, la nada no puede tomar *el lugar* del algo o del ser: la nada inexiste (en sentido negativo) y el ser es, y el exacto ajuste de uno en otro ya no deja lugar a una pregunta. Todo es oscuro cuando no se ha pensado lo negativo, todo es claro cuando se lo ha pensado como negativo. Pues entonces, lo que llamamos negación y lo que llamamos posición aparecen como cómplices e incluso en una especie de equivalencia. Se enfrentan «en un tumulto con el mismo silencio», el mundo es como esa franja de espuma en el mar vista desde un avión, que parece inmóvil, y de pronto, al alargarse con una línea, comprendemos que, de cerca, es corriente de agua y vida, pero también que, vista desde muy

alto, la amplitud del ser no sobrepasará nunca la de la nada, como tampoco el ruido del mundo su silencio.

En un sentido, el pensamiento de lo negativo nos aporta lo que buscábamos, termina nuestra búsqueda, pone la filosofía en punto muerto. Decíamos que ella necesita un contacto con el ser antes de la reflexión, y que la hace posible en sí misma. La «neguintuición» de la nada *es* la actitud filosófica que pone reflexión y espontaneidad en una especie de equivalencia. Si comprendo realmente que la nada no es, que es esa su manera de ser, comprendo a la vez que no puede tratarse de incorporarla al ser, y que ella estará siempre de este lado, que en tanto negatividad, siempre estoy por detrás de todas las cosas, expulsado de ellas por mi calidad de testigo, siempre capaz de suspender mi adhesión al mundo para hacer de él un pensamiento del mundo; y que, sin embargo, tal pensamiento del mundo no es *nada*; que en ese retorno a mí mismo no descubro un conjunto de premisas del cual él sería la consecuencia, que, por el contrario, es premisa y consecuencia de que tomo conciencia de ello, que mis intenciones en sí mismas están vacías, que sólo son huída de mi vacío en pos del ser, y que esa huída debe su dirección y su sentido al ser, que nuestras reconstrucciones o reconstituciones se sostienen de una evidencia primera del mundo, el que me señala sus articulaciones. Lo que encuentro «en mí» es siempre la referencia a esa presencia originaria, y entrar en sí mismo es exactamente salir de sí mismo. Para quien piensa lo negativo en su pureza, no hay dos movimientos: el abandono al mundo y el recogimiento reflexivo; no hay dos actitudes: una natural, de atención a las cosas, y otra filosófica, de atención a la significación de las cosas, donde cada una conserve como al margen la posibilidad de transformarse en la otra; hay una percepción del ser y una impercepción de la nada que son coextensivas una a la otra, que hacen uno. Un negativismo absoluto –es decir, que piensa lo negativo en su originalidad– y un positivismo absoluto –es decir, que piensa el ser en su plenitud y su suficiencia– son exactos sinónimos, no hay la menor separación entre ellos. Es lo mismo decir que la nada no es y decir que sólo hay el ser; en otros términos, que no se puede encontrar la nada entre las cosas que son, como una de ellas; que, *por lo tanto*, la nada debe adosarse a las cosas, que ella es, simplemente, lo que hace que las cosas no sean cada una por su cuenta, que son juntas, que son un solo Ser... La perspectiva en la que el Ser y la Nada son absolutamente opuestos, y la perspectiva en la cual el Ser mismo –que se muestra por definición como idéntico a sí mismo– contiene eminentemente un contacto con ella, tomado, roto y retomado, su ser-reconocido, su negación negada, las dos perspectivas no hacen más que una; en tanto son absolutamente opuestos, el Ser y la Nada son indiscernibles. La inexistencia absoluta de la Nada es la que hace que necesite del Ser, y que no sea visible sino bajo la apariencia de «lagunas

de no-ser», de no-seres relativos y localizados, de relieves o de lagunas en el mundo. Precisamente porque el Ser y la Nada, el sí y el no, no pueden mezclarse como dos ingredientes, es que, cuando vemos el ser, la nada está inmediatamente allí, y no en el margen, como la zona de no-visión en torno a nuestro campo de visión, sino en toda la extensión de lo que vemos, como lo que lo instala y dispone ante nosotros a modo de espectáculo. El pensamiento riguroso de lo negativo es invulnerable, puesto que también es pensamiento de la positividad absoluta, y ya contiene entonces todo lo que podría oponérsele. No se le puede adjudicar una falla ni tomarlo por sorpresa.

Pero ¿no es cierto que es inasible? Comienza por oponer absolutamente el ser y la nada, y termina mostrando que la nada es de algún modo interior al ser, que es el único universo. ¿Cuándo hay que creerle? ¿Al comienzo o al final? Se puede responder: es lo mismo y no hay diferencia. Sin embargo, hay una entre el Ser en sentido restringido, por el cual se comienza, que es en toda su extensión absolutamente exclusivo de la nada, y del cual la nada necesita si debe poder nombrarse, y el Ser en sentido amplio al que se arriba, que contiene de algún modo a la nada, que apela a ella para devenir plenamente ser, para devenir el Ser «tal cual es». Los dos movimientos, aquel por el cual la nada apela al ser y aquel por el cual el ser apela a la nada, no se confunden: se cruzan. Según el primero, el ser es negación de la negación, tiene una infraestructura de nada, es un atributo del conocimiento; según el segundo, la nada es finalmente posición reiterada, posición de la posición, tiene una infraestructura de ser, y el conocimiento es un atributo del ser. En la primera relación, el ser es considerado desde el punto de vista de la nada. En la segunda, la nada lo es desde el punto de vista del ser. Aunque en los dos casos se llega a una identificación, en el primero ésta tiene lugar en beneficio de la nada, en el segundo ocurre en beneficio del ser, y las dos relaciones no son idénticas. Examinémoslas una por una.

Primero, se puede pensar a partir del puro negativo. Se muestra que, yo que me interrogo sobre el ser, no soy nada. Se circunscribe, por este enunciado, una antinaturalaza que soy yo: soy lo que no tiene naturaleza, soy una nada. Tal fijación conceptual o verbal es sólo un primer momento de análisis, pero indispensable para seguir, lleva, motiva, motiva las conclusiones, totalmente opuestas, a las cuales arribará el pensamiento de lo negativo; ella codetermina el sentido de esas conclusiones instalándolas de entrada en un orden de verdad unívoca donde los opuestos pueden excluirse uno al otro, pero no pasarse uno al otro. Al plantear que la nada no es, que el no-ser es su manera de ser, que es de punta a rabo no-ser, ella se condena a definir el ser como plenitud y proximidad absolutas, plantea que el ser es. Puesto que quien interroga sobre el ser es una nada, es necesario que todo esté absolutamente fuera de él, lejos, y no se puede concebir ni más ni menos en ese distanciamien-

to que es de principio. Quien interroga, habiéndose definido de una vez por todas como *nada*, se instala en el infinito, desde allá percibe todo con una equivalencia absoluta: ante lo que no es, ellas son todas del ser, sin ninguna graduación, pleno y positivo absolutos. Puesto que lo negativo es fundador, el ser fundado es positividad absoluta. No se puede decir que aquí haya *inferencia*: la niguintuición de la nada ya es presencia inmediata del ser. El poder reconocido al filósofo de nombrar esa nada que él es, de coincidir con esa fisura en el ser, es ya una variante del principio de identidad que define al ser. Pensando a partir de lo negativo puro, ya se decide pensar según la identidad, ya se está en la identidad, puesto que ese negativo que nada puede limitar en su orden, que debe ir al final de sí mismo, será también fundamentalmente negación de sí mismo, y se pronunciará entonces bajo la forma de un acontecimiento del ser puro. Hay una trampa en el pensamiento de lo negativo: si decimos que es, destruimos su negatividad, pero si sostenemos estrictamente que no es, lo elevamos también a una especie de positividad, le conferimos una especie de ser, puesto que, de cabo a rabo y absolutamente, es *nada*. Lo negativo se vuelve una especie de cualidad justamente porque se lo fija en su poder de rechazo y de elusión. Un pensamiento negativista es idéntico a un pensamiento positivista y en ese giro sigue siendo el mismo porque, considerando el vacío de la nada o la plenitud absoluta del ser, el pensamiento ignora en cualquier caso la consistencia, la profundidad, la pluralidad de los planos, los mundos subyacentes. Cuando a partir de la nada viene a plantear el ser como plenitud y positividad absolutas –más bien a pronunciar que sólo hay el ser y que el ser en un sentido interpela e incluye la nada– no reintroduce elementos que en un principio habría excluido metódicamente, no se acerca a lo concreto, compensa una abstracción con una contra-abstracción. Hay que reconocerle que lo negativo puro apela al ser puro, pero, lejos de haber encontrado así para la filosofía una posición en que la conciencia de sí no perjudique la trascendencia de la cosa, una y otra resultan comprometidas, se acumulan dificultades, puesto que evidentemente la negación pura no es sino de principio, el Para-Sí existente está obstaculizado por un cuerpo que, si no está adentro, no está afuera, que se interpone entre este y él mismo, mientras que el ser puro también es inhallable, pues toda cosa pretendida se revela inmediatamente apariencia, y porque esas imágenes alternadas y antagonistas no pueden comprenderse como imágenes de un solo Ser, por carecer de grados del ser, por carecer de organización en profundidad, y porque ese ser, para ser positivo y pleno, debe ser llano y por lo tanto sigue siendo *lo que es*, más allá de la ambivalencia a que estamos confinados. Sólo en apariencia se reconcilia la conciencia inmanente y la trascendencia del ser por una analítica del Ser y de la Nada: no es que el ser sea trascendente, soy yo que lo esgrime a través de una especie

de abnegación; no es que el mundo sea consistente, soy yo que soy ágil para hacerlo ser allí. En verdad, cuando aquí se pasa de la nada al ser y, de allí, al ek-stasis del ser en la nada que lo reconoce «tal cual es», no hay progreso ni síntesis, no hay transformación de la antítesis inicial; se lleva hasta sus límites el análisis del comienzo, que permanece válido a rajatabla y que anima siempre la visión integral del Ser. La apelación del Ser a la nada es *en realidad* apelación de la nada al Ser, autonegación. La nada y el ser siempre son absolutamente otros, es precisamente su aislamiento lo que los une; no están verdaderamente unidos, sólo se suceden más velozmente ante el pensamiento.[b] Puesto que el vacío del Para-Sí se llena, puesto que el hom-bre no está presente en todo inmediatamente, sino más especialmente en un cuerpo, en una situación y, sólo a través de estos, en el mundo, se admite en él mismo la consistencia de un ser irreflexivo, y que la operación reflexiva es secundaria; se habla de un *cogito prerreflexivo*, pero la ambivalencia de la palabra traduce la de un pensamiento que puede seguir siendo el mismo o bien negarse en la noche del En-sí, pero no encontrar inercia en él mismo: el *cogito prerreflexivo* ¿es algo en nosotros más nosotros mismos que *cogito* y la reflexión que este introduce, o es un *cogito* que se precede en el fondo de nosotros mismos, que se pronuncia antes de que lo hayamos pronunciado porque somos pensamiento? La primera hipótesis está excluida si yo soy una nada; y la segunda me restituye mi inanidad en el momento en el que se trata de comprender cómo mi vida puede ser opaca para ella misma. El proyecto en sí mismo de la investigación no puede cambiar la idea que nos hacemos del Ser y de la Nada, no puede sino develar implicaciones inadvertidas, puesto que se piensa a partir de la significación del ser y del sinsentido de la nada: aunque la explicación invierta aparentemente las perspectivas, la inversión no es efectiva, todo sucede entre esa entidad y esa «negatidad», y el ser del cual se dice que sufre una especie de presunción en la nada queda En-Sí puro, la positividad absoluta; es por eso que conoce tal aventura; y ese En-Sí puro estaba destinado desde el comienzo a ser reconocido, puesto que había aparecido como autonegación de lo negativo. No hay una primera comprensión de la ipsidad y del ser que se transforma o se supera, la inversión del por al contra es otra formulación de la antítesis inicial que no termina en él, que, por el contrario, se renueva. El pensamiento de lo negativo puro o de lo positivo puro es pues un pensamiento que sobrevuela, que opera en la esencia o en la pura negación de la esencia, en términos cuya significación ha sido fijada y que él tiene en su poder. Sartre dice con razón que *al final de su libro* estará permitido pasar a un sentido más amplio del Ser, que contiene el Ser y la Nada. Pero no es

[b] *En el margen, y entre corchetes*: He dicho varias veces que «la nada no es» y «el ser es» son el mismo pensamiento –y que nada y ser no están unidos–. Ligar los dos: no están unidos precisamente porque son la misma cosa en dos contradictorias = ambivalencia.

que la oposición inicial haya sido superada, ella permanece con todo su rigor; es ella la que justifica su inversión, la que triunfa en esa derrota; la pasión del Para-Sí, que se sacrifica para que el ser sea, es también su negación a través de él mismo. Se entiende tácitamente que, del comienzo al final del libro, se habla de la misma nada y del mismo ser, que un único espectador es testigo del progreso, que este no está inmerso en el movimiento, y que, en esa medida, el movimiento es ilusorio. Un pensamiento negativista o positivista coincide con el postulado de la filosofía reflexiva de que ningún resultado de la reflexión puede retroactivamente comprometer a quien la opera ni cambiar la idea que nos hacemos de él. Y no puede ser diferente de eso si se parte de lo negativo puro: pues este jamás admitirá nada en él, y aunque uno se percate de que él tiene necesidad del Ser no lo necesitará sino como entorno distante que no lo altera. Lo dispondrá a su alrededor, como un puro espectáculo o como lo que se debe ser, lo elevará a la verdad o a la significación, pero él mismo seguirá siendo la nada que era, su dedicación al Ser lo confirmará como nada.

El pensamiento negativista (o positivista) establece entre la nada y el ser una cohesión máxima, a la vez rígida y frágil: rígida porque finalmente son indiscernibles, frágil porque siguen siendo opuestos absolutos hasta el final. Su relación es, como dicen los psicólogos, lábil. Eso se verá cada vez que se trate de comprender cómo la nada recibe al ser en ella, y no solamente pues, como lo decíamos hace un instante, cuando se trata de comprender mi encarnación, sino también cuando se trata de comprender cómo puedo asumir la visión que otro tiene de mí o, finalmente, nuestra común pertenencia al mundo. Siempre se busca comprender que el Para-Sí se reconozca en los semejantes a través de la pura negatividad de este: porque yo no soy ninguna cosa, y porque esa inanidad debo serla, debo hacerla ser en el mundo, vuelvo a hacerme cargo de mi cuerpo y de mi situación, y de la mirada de otro que veo puesta en ese afuera que es yo. No hay para mí actividad y presencia de otro, hay de mi parte experiencia de una pasividad y de una alienación que reconozco que me conciernen, pues, al no ser nada, debo ser mi situación. Al fin de cuentas, entonces, la relación queda entre yo como nada y yo como hombre, no tengo que enfrentarme con otros, a lo sumo debo hacerlo con un no-yo neutro, con una negación difusa de mi nada. Soy extraído de mí mismo por la mirada del otro, pero su poder sobre mí es en la medida exacta al consentimiento que yo he dado a mi cuerpo, a mi situación; sólo hay fuerza alienante si yo me alieno a mí mismo. Filosóficamente, no hay experiencia de otro. El encuentro con otro exige para ser pensado ninguna transformación de la idea que yo me hago de mí mismo, actualiza lo que ya era posible a partir de mí. Lo que aporta es solamente la fuerza del hecho: ese consentimiento a mi cuerpo y a mi situación, el que yo preparaba, del que poseía el principio, pero sólo el

principio, puesto que una pasividad que uno se propone a sí mismo no es efectiva –he aquí que de pronto se realiza–. La relación con otro, dice Sartre, es [¿evidentemente?] un hecho, sin lo cual yo no sería yo y él no sería otro; otro existe de hecho y sólo existe para mí de hecho. Pero, así como «el ser es» no agrega nada a «la nada no es» y el reconocimiento de Ser como plenitud y positividad absolutas no cambia nada a la neguintuición de la nada, del mismo modo la mirada de otro que se posa de pronto en mí no agrega a mi universo ninguna nueva dimensión, sólo me confirma una inclusión en el ser que yo sabía desde adentro; solamente aprendo que alrededor de mi universo hay un afuera en general, como aprendo por la percepción que las cosas que esta esclarece vivían antes en la noche de la identidad. Otro es una de las formas empíricas de la inserción en el Ser... y, ciertamente, este análisis tiene su verdad. En la completa medida en que es verdad que yo no soy nada, otro no puede sino aparecer así para mí, como el ultramundo de donde parte una mirada de la que siento solamente el impacto en mi cuerpo; en la completa medida en que soy una conciencia, un pensamiento, estoy sujeto a entrar en el mundo sólo a través de ellos, y las otras conciencias, los otros pensamientos, nunca serán más que los dobles o los hermanos menores de los míos. Yo no viviré más que mi vida y los otros no serán nunca más que otros yo. Pero tal solipsismo, tal aspecto de los fenómenos, tal estructura de la relación con otro ¿es el todo de esta o lo esencial? Es sólo una variante empírica de esa relación[c] –la relación ambivalente o lábil con otro–, donde el análisis encontraría, por otra parte, la forma normal, canónica, sometida en el caso particular a una distorsión que hace de otro una obsesión anónima, sin rostro, otro en general.

Supongamos incluso que otro sea el titular X de esa mirada que siento puesta en mí, y que me inmoviliza: no avanzo un solo paso en la elucidación del fenómeno con decirme que está preparado por mí desde adentro, y que yo me expuse a esa mirada, yo, nada, haciéndome cargo de mi cuerpo, de mi situación, de mi afuera, y que al fin de cuentas el otro es el caso límite que me introduce en el Ser. Porque, como soy yo quien me inserta en el Ser, el insertador y el insertado conservan sus distancias. Mientras que la mirada de otro –y en esto me aporta algo nuevo– me envuelve completamente, ser y nada. Eso es lo que, en la relación con otro, no depende de ninguna posibilidad interior, y lo que obliga a decir que aquella es un puro hecho. Sin embargo, aunque tal relación forme parte de mi facticidad, aunque sea un encuentro que sólo

[c] *La frase anterior, con la cual se articula el comienzo de esta, contiene aparentemente una correccion incompleta. La primera redacción, que fue anulada, era*: pero la cuestión es saber si el pensamiento negativista o positivista que devela ese aspecto de los fenómenos, esa estructura de la relación con otro, comprende el todo de esta o incluso lo esencial. Decimos que ella no puede, por principio, sino comprender una variante empírica...

puede deducirse a partir del Para-Sí, no deja de otorgarme un sentido; no es una catástrofe indecible que me deja pasmado, es la entrada en escena de alguien más. No me siento solamente congelado, estoy congelado por una mirada, y si por ejemplo sólo fuera un animal el que me mirara, sólo experimentaría un eco debilitado de esta experiencia. Es menester que algo en la mirada de otro me lo señale como mirada de otro, aunque el sentido de la mirada del otro se agote en la quemadura que deja en el punto de mi cuerpo que mira. Es menester que algo me haga saber que estoy implicado completamente, ser y nada, en esta percepción que toma posesión de mí, y que otro me percibe en alma y cuerpo. Por lo tanto no se evita, haciendo de la relación ambivalente la forma canónica de la relación con otro ni poniendo en primer plano la objetivación que yo sufro, tener que reconocer una percepción positiva de la ipsidad por una ipsidad exterior: la relación ambivalente remite a ella como a su condición. En otros términos, el pensamiento de lo negativo puede fundar toda posición sobre una negación de la negación, toda relación centrípeta en una relación centrífuga: llega un momento en que, ya se trate del ser en general o del ser de otro, la negación de la negación se cristaliza en la simplicidad de un *esto*: aquí hay una cosa, hay alguien; estos acontecimientos son más que la infraestructura del Para-Sí, de ahora en más, el poder de negación del Para-Sí deriva de su soberana positividad, mi conocimiento sólo sanciona lo que el ser ya era en sí mismo, sólo lo encuentra «tal como es», e igualmente, en lugar de que mi vergüenza haga todo el sentido de la existencia de otro, la existencia de otro es la verdad de mi vergüenza. Finalmente, si consideramos mi relación no ya sólo con el Ser solipsista y con el otro, sino con el Ser en tanto es al que todos apuntamos, en tanto está repleto de otros que se perciben entre sí y que perciben el mismo mundo –y también el mismo que yo percibo–, el pensamiento negativista se encuentra otra vez ante la alternativa: o permanecer fiel a la definición de yo como nada y del Ser como positividad pura –en este caso, no tenemos ante nosotros un mundo como un todo de la naturaleza, la humanidad y de la historia y que me incluye a mí; las negaciones sólo son un juego de reflejos en la superficie del ser, el núcleo duro del ser sólo se encuentra después de haber borrado todo posible, todo pasado, todo movimiento, todos los atributos imaginarios o ilusorios que son míos y no suyos–. Si no se pretende reprimir el ser hasta ese límite de la positividad pura en que no hay nada, ni devolver al Para-Sí lo que hace todo el contenido de nuestra experiencia, entonces es necesario, según el movimiento mismo de la negatividad cuando esta va hasta el final de su negación de sí misma, incorporar al ser una cantidad de atributos negativos, y las transiciones, y el devenir, y lo posible. Como siempre, el mismo pensamiento negativista oscila entre estas dos imágenes, sin poder sacrificar una de ellas ni unirlas, es la ambivalencia misma, es decir, la contra-

dicción absoluta y la identidad del ser y de la nada, el pensamiento «ventrílocuo» del que habla Platón, pensamiento que siempre afirma o niega en hipótesis lo que niega o afirma en tesis, que desmiente como pensamiento de sobrevuelo la injerencia del ser en la nada y de la nada en el ser.

Una filosofía reflexiva, a menos que se ignore a sí misma, está llevada a interrogarse sobre lo que la precede, sobre nuestro contacto con el ser en nosotros y fuera de nosotros, antes de toda reflexión. Sin embargo, sólo puede por principio concebirlo como una reflexión previa a la reflexión, porque se desarrolla bajo el dominio de conceptos como «sujeto», «conciencia», «autoconciencia», «espíritu/mente», que envuelven todos, aunque de forma refinada, la idea de una *res cogitans*, de un ser positivo del pensamiento, de lo cual resulta la inmanencia de los resultados de la reflexión a lo irreflexivo. Nos hemos preguntado por lo tanto si una filosofía de lo negativo no nos restituiría el ser en bruto de lo no reflexionado sin comprometer nuestro poder de reflexión: una subjetividad que no es nada está a la vez en presencia inmediata del ser o en contacto con el mundo, y tan próxima de sí como uno quiera, puesto que ninguna opacidad en ella podría separarla de sí misma. Sin embargo, esta analítica del ser y de la nada deja una inquietud. Por principio, ella los opone absolutamente, los define como excluyentes uno del otro pero, si son opuestos absolutos, no se definen por nada que les sea propio; en cuanto uno es negado, allí está el otro; cada uno de ellos no es más que la exclusión del otro, y nada impide, en suma, que intercambien sus papeles: sólo permanece el corte entre ellos; de un lado y del otro, por muy alternativos que sean, componen juntos un solo universo de pensamiento, puesto que cada uno de ellos no es sino su retracción ante el otro. Para pensar el ser total –lo que totalmente es y, por lo tanto, también aquello a lo que no falta nada, lo que es todo el ser–, hay que estar fuera del él, un margen de no ser, pero este margen excluido de todo le impide ser todo; la verdadera totalidad debería contenerlo también –lo que es imposible porque es un margen de no-ser–. Así, aunque el ser y la nada sean absolutamente opuestos, se funden juntos en una especie de Sobre-ser, que es mítico, puesto que la fuerza que lo exige es su absoluta repulsión. Tal es el círculo que hemos recorrido, y que conduce de la oposición absoluta a una identidad que sólo es otra figura de la oposición, ya sea que se los piense en su oposición entre lo que es y lo que no es, o que, al contrario, se los identifique haciendo del ser una duplicación de la negación, o inversamente, una positividad tan perfecta que encierra eminentemente el reconocimiento que le aporta la nada; de una de esas relaciones a la otra, no hay progreso, transformación, orden irreversible; lo que nos conduce de la una a la otra no es un movimiento de

lo que es pensado, son los desplazamientos de nuestra atención o nuestra elección de un punto de partida o de otro. Pero este reproche de ambivalencia carece de fuerza contra una analítica del Ser y de la Nada que es una descripción según estructuras fundamentales de nuestro contacto con el ser: si realmente ese contacto es ambivalente, nos toca a nosotros adaptarnos, y nada pueden ciertas dificultades lógicas contra esta descripción. En realidad, las definiciones del ser como lo que es en todos sus aspectos y sin restricción y de la nada como lo que no es en ningún aspecto, esta apropiación por el pensamiento de un ser inmediato y de una nada inmediata, esta intuición y esta neguintuición, son el retrato abstracto de una experiencia, y es en el terreno de la experiencia donde se las debe discutir. ¿Expresan bien nuestro contacto con el ser, lo expresan completamente? Expresan en efecto la experiencia de la visión: la visión es panorama; por los agujeros de los ojos y desde el fondo de mi invisible reducto, yo domino al mundo y lo alcanzo allí donde está. Hay una especie de locura de la visión que hace que yo vaya a través de ella al mundo, y que no obstante, a la vez, evidentemente las partes de ese mundo no coexistan sin mí: la mesa en sí no tiene nada que ver con la cama que está un metro más allá –el mundo es visión del mundo y no puede ser otra cosa–. El ser está bordeado en toda su extensión por una visión del ser que no es un ser, es un no-ser. Para quien coincide realmente con la mirada y se instala de verdad en la posición de vidente, esto es indiscutible. Pero ¿es ésa toda la verdad, y puede por ende formulársela diciendo que hay un En-Sí como posición y que el Para-Sí inexiste como negación? Esta fórmula es evidentemente abstracta: si se la toma al pie de la letra, haría imposible la experiencia de la visión, pues si el ser es todo en sí, sólo es él mismo en la noche de la identidad, y mi mirada, que lo extrae de ella, lo destruye como ser; y si el Para-Sí es negación pura, ni siquiera es Para-Sí; se ignora por falta de algo que *haya en él* por saber. Al ser nunca lo tengo como es, lo tengo sólo interiorizado, reducido a su sentido de espectáculo. Y para colmo, tampoco tengo la nada, que está totalmente destinada al ser, y que, es verdad, nunca lo alcanza: pero este fracaso repetido no devuelve su pureza al no-ser. ¿Qué tengo, entonces? Tengo una nada llenada por el ser, un ser vaciado por la nada, y, si esto no es destrucción de cada uno de los términos por el otro, de mí por el mundo y del mundo por mí, el aniquilamiento del ser y el hundimiento de la nada en este no deben ser relaciones exteriores ni dos operaciones distintas. Es lo que se procura obtener pensando la visión como *reducción a la nada*. Entendida así, esta hace pasar el propio En-Sí a la condición de mundo visto, también hace pasar el Para-Sí a la condición de Para-Sí hundido en el ser, situado, encarnado. Como nada operante, mi

visión es a la vez presencia de ubicuidad en el mundo mismo, puesto que es sin inercia y sin opacidad,[d] e irremediablemente distinta de lo que ve, del que está separada por el vacío que le permite ser visión[e]. Ahora bien, volvemos a encontrar aquí, en el análisis de la experiencia, lo que hemos comprobado antes en la dialéctica del ser y de lá nada: si nos atenemos realmente a su oposición –si ver es no ser y lo que es visto es el ser–, se comprende que la visión sea presencia inmediata en el mundo, pero no se entiende cómo la nada que yo soy podría al mismo tiempo separarme del ser. Si lo hace, si el ser es trascendente a la visión, es que entonces hemos dejado de pensarla como puro no-ser y, por otra parte, hemos dejado de pensar el ser como puro En-Sí. O bien la analítica del ser y de la nada es un idealismo y no nos da el ser en bruto o prerreflexivo que buscamos, o, si es otra cosa, es que supera y transforma las definiciones iniciales: entonces, yo ya no soy lo negativo puro, ver ya no es simplemente reducir a la nada; entre lo que yo veo y yo que veo, la relación no es de contradicción, inmediata o frontal, las cosas atraen mi mirada, mi mirada acaricia las cosas, sigue su contorno y sus relieves, entre aquella y estas entrevemos una complicidad. En cuanto al ser, yo ya no puedo definirlo como un núcleo duro de positividad bajo las propiedades negativas que le vendrían de mi visión: ya no queda nada por ver si se las retira todas, y nada me permite dejarlas a cargo del Para-Sí, que por otra parte está él mismo hundido en el Ser. Las negaciones, las deformaciones perspectivas, las posibilidades que yo había aprendido a considerar como denominaciones extrínsecas, necesito ahora reintegrarlas al Ser, que en consecuencia está ordenado en profundidad, se oculta al mismo tiempo que se devela, es abismo y no plenitud. La analítica del Ser y de la Nada extendía sobre las cosas una impalpable película: su *ser para mí* que nos dejaba verlas en sí mismas. Pero, mientras que de mi lado aparecía la capa del ser corpóreo en que se hunde mi visión, del lado de las cosas es una abundancia de perspectivas que no son una nada, y que me obligan a decir que la cosa está siempre más allá. La visión no es la relación inmediata del Para-Sí con el En-Sí, y estamos invitados a redefinir el vidente como el mundo visto. La analítica del Ser y de la Nada es el vidente que olvida que tiene un cuerpo y que lo que ve está siempre bajo lo que ve, que trata de forzar

[d] *En el margen*: la capa del ser-para-mí del mundo revela: 1º una PROFUNIDAD del ser-en-sí, 2º UNA OPACIDAD del ser-para-sí.

[e] *Estas líneas insertas aquí, en el cuerpo del texto*:

1º Decir: yo estoy separado del ser por una piel de no-ser, es verdad. Pero esa piel de no-ser no soy YO; la visión no es conocimiento, el yo de la visión no es una nada.

2º El «núcleo de ser» duro del que habla Sartre. No hay núcleo con, alrededor del [¿no?] que sería yo (negaciones, reflejos en la superficie del ser). El ser es trascendente, quiere decir justamente: es apariencias al cristalizarse, esta lleno y vacío, VERBORGENHEIT –él es el que percibe, como es él el que habla en mí–.

el paso hacia el ser puro y la nada pura instalándose en la visión pura, que se hace visionario, pero que es devuelto a su opacidad de vidente y a la profundidad del ser. Si logramos describir el acceso a las cosas mismas, sólo será a través de esa opacidad y esa profundidad, que no cesan jamás: no existe cosa plenamente observable, ni inspección de la cosa que sea sin laguna y que sea total; para decir que la cosa está ahí, no esperamos haberla observado; por lo contrario, es su aspecto de cosa lo que nos convence inmediatamente de que sería posible observarla. En la textura de lo sensible, encontramos la seguridad de una serie de intersecciones que no hacen la ecceidad de la cosa, sino que derivan de ella. Recíprocamente, el imaginario no es un inobservable absoluto: encuentra en el cuerpo análogos de él mismo que lo encarnan. Esta distinción, como las demás, debe retomarse y no se reduce a la de lo lleno y lo vacío.

Para una filosofía que se instala en la visión pura, el sobrevuelo del panorama, no puede haber encuentro del otro: pues la mirada domina, no puede dominar sino cosas, y si se topa con hombres, los transforma en maniquíes que sólo se mueven por resortes. De lo alto de las torres de Notre Dame, yo no puedo, aun si lo quisiera, sentirme al mismo nivel de quienes, encerrados entre esas paredes, realizan minuciosamente tareas incomprensibles. Los lugares altos atraen a quienes quieren arrojar sobre el mundo la mirada del águila. La visión sólo deja de ser solipsista cuando se acerca, cuando el otro vuelve contra mí el haz luminoso en que yo lo había captado, cuando concreta ese vínculo corpóreo que yo presentía en los movimientos ágiles de sus ojos, cuando amplía desmesuradamente ese punto ciego que yo adivinaba en el centro de mi visión soberana, y, al invadir mi campo desde todas las fronteras, me atrae a la prisión que yo había preparado para él y me vuelve, mientras está allí, incapaz de soledad. En todo caso, tanto en el solipsismo como en la alienación, ¿cómo podríamos encontrar al final de nuestra mirada un espíritu, un invisible? O, si el otro también es visión pura, ¿cómo veríamos su visión? Tendríamos que ser él. El otro no puede introducirse en el universo del vidente sino por la fuerza, como un dolor y una catástrofe; surgirá, no ante él, en el espectáculo, sino lateralmente, como cuestionamiento radical. Puesto que sólo es visión pura, el vidente no puede encontrar a otro, que sería cosa vista; si sale de sí, sólo será por una inversión sobre él mismo de la visión; si encuentra al otro, sólo será como su propio ser visto. No hay percepción del otro por mí: bruscamente, mi ubicuidad de vidente es desmentida, me siento visto, y el otro es aquel X allá que no tengo más remedio que pensar para dar cuenta del cuerpo visible que súbitamente siento tener. En apariencia, esta manera de introducir al otro como la incógnita es la única que mantiene y da cuenta de su alteridad. Si hay otro, yo no puedo por definición instalarme en él, coincidir con él, vivir su vida misma: yo sólo

vivo la mía. Si hay otro, nunca es a mis ojos un Para-Sí, en el sentido preciso y dado en que lo soy para mí. Aunque nuestras relaciones me lleven a admitir, o incluso a sentir, que «él también» piensa, que «él también» tiene un paisaje privado, yo no soy ese pensamiento como soy el mío, no tengo ese paisaje privado como tengo el mío, lo que de él digo siempre deriva de lo que sé de mí por mí mismo: admito que *si yo habitara* este cuerpo tendría otra soledad, comparable a la que tengo, y siempre desfasada en perspectiva con respecto a ella. Pero el «si yo habitara» no es una hipótesis, es una ficción o un mito. La vida de otro, tal como él la vive, no es para mí, quien habla, una experiencia eventual o una posibilidad: es una experiencia prohibida, es un imposible, y así debe ser si el otro es verdaderamente otro. Si el otro es realmente otro, es decir, un Para-Sí en el sentido fuerte en que yo lo soy para mí, *es necesario que nunca lo sea a mis ojos*, es necesario que ese otro Para-Sí nunca caiga bajo mi mirada, no debe haber percepción de otro, el otro debe ser mi negación o mi destrucción. Cualquier otra interpretación que pretenda ubicarnos, a él y a mí, en el mismo universo de pensamiento, arruina la alteridad del otro, y marca así el triunfo de un solipsismo disfrazado. Recíprocamente, haciendo al otro no sólo inaccesible sino invisible para mí es como garantizo su alteridad y salgo del solipsismo. Pero aún no hemos terminado de sufrir, y el laberinto es más difícil de lo que creíamos: porque si formulamos como tesis lo que acabamos de decir –a saber: el otro no puede ser para mí, y por lo tanto sólo puede ser mi ser visto, el otro es el titular desconocido de esa zona no-mía que no tengo más remedio que trazar en forma velada en el ser, puesto que yo me siento visto–, ese agnosticismo que alcanza al ser para sí de otro, que parecía garantizar su alteridad, aparece súbitamente como la peor de las usurpaciones a ella. Porque quien lo enuncia implica que es aplicable a todos los que lo escuchan: no habla solamente de sí, de su perspectiva, y para sí mismo, habla para todos; dice: *el Para-Sí* (en general) está solo..., o: *el ser para el otro* es la muerte del Para-Sí, o cosas de ese tipo, sin especificar si se trata del ser para sí tal como él lo vive o del ser para sí tal como lo viven quienes lo escuchan, del ser para el otro tal como él lo experimenta o del ser para el otro tal como los demás lo experimentan. Este singular que él se permite –el Para-Sí, el Para-Otro– indica que piensa hablar en nombre de todos, que implica en su descripción el poder de hablar para todos, cuando en realidad ella cuestiona ese poder. Sólo aparentemente, entonces, me atengo a mi experiencia –a mi ser para mí y a mi ser para otro– y respeto la originalidad radical del para sí del otro y de su ser para mí. Por el sólo hecho de abrir en el muro de mi solipsismo la brecha por la que pasa la mirada de otro, ya no es una dicotomía la que tengo ante mí –la «del» Para-Sí y la «del» Para-Otro–, es un sistema de cuatro términos: mi ser para mí, mi ser para otro, el para sí de otro, y su ser para mí. El vacío

que yo quería disponer en el horizonte de mi universo para alojar allí al autor de mi vergüenza y la imagen inconcebible que de mí se hace, no es, aunque yo lo piense, un vacío, no es la negación simple o inmediata de mí mismo y de mi universo: por el solo hecho de que yo lo circunscribo, aun en forma velada, coincide con en mi universo, hay una intersección de mi universo y del de otro. No tenemos *el* Para-Sí en general con *el* En-Sí en general que él sostiene, *el* Para-Otro en general, es decir la posibilidad para *todo* Para-Sí de ser incorporado *al* En-Sí en general por una mirada ajena; no tenemos, en otros términos, mi ser para mí y mi ser para otro multiplicados virtualmente en *n* ejemplares –tenemos frente a frente mi ser para mí, ese mismo ser para mí ofrecido en espectáculo a otro, la mirada de otro como portador de un ser para sí réplica del mío, pero capaz de pasmarlo y, finalmente, ese mismo ser para sí de otro, puesto como blanco y de alguna manera alcanzado, perforado, por mi mirada sobre él. No se trata ciertamente de una relación recíproca entre yo y otro, puesto que soy el único en ser yo, porque soy para mí mismo el único original de la humanidad, y la filosofía de la visión acierta en subrayar la inevitable disimetría de la relación yo-otro. Pero a pesar de las apariencias, es la filosofía de la visión la que se instala dogmáticamente en todas las situaciones a la vez, declarándolas impenetrables, pensándolas todas como negación absoluta una de otra: yo no puedo ni siquiera ir hasta ese absoluto de la negación; la negación es aquí un dogmatismo, encierra secretamente la afirmación absoluta de los opuestos. Tiene que haber pasaje del otro en mí y de mí en el otro, precisamente para que yo y los otros no seamos puestos dogmáticamente como universos por principio equivalentes, y para que el privilegio del Para-Sí para sí sea reconocido. Al fundar la experiencia de otro en la de mi objetivación ante él, la filosofía de la visión creyó establecer entre él y yo una relación que sería a la vez una relación de ser –puesto que es en mi ser que soy alcanzado por la vista que otro toma de mí– y una relación de negación pura, puesto que esa objetivación que yo sufro me es literalmente incomprensible. Comprobamos nuevamente aquí que hay que elegir: o bien[f] la relación es realmente una relación de ser, entonces es necesario que el otro tenga a mis ojos valor de Para-Sí, que el afuera de mí sobre el que influye me ponga a su merced, después de todo, como Para-Sí puro, que mi nada constitutiva se hunda a mis propios ojos en mi situación, y que finalmente el otro y yo, en vez de ser dos Para-Sí paralelos, afectados ambos por el mismo mal mortal –la presencia del otro que nos aplasta

[f] *No hay otro «o bien» enunciado en el fragmento siguiente. La reflexión sobre el primer término de la alternativa decide la suerte de la segunda. Es un misma cosa decir, en efecto, como aparecerá enseguida, que el otro no me aplasta con su universo de en-sí y que no es negación inexplicable del Para-Sí que yo soy. Por otra parte, el autor vuelve a esta idea en la nota siguietne.*

sucesivamente en medio de nuestro propio universo de En-Sí–, seamos unos para otros[10] un sistema de Para-Sí, sensibles el uno al otro, en el que uno sabe al otro, no sólo en lo que padece por su parte, sino más generalmente como un testigo, él mismo recusable por ser él también acusado, porque no es más que yo pura mirada sobre puro ser, porque sus visiones y las mías están previamente insertas en un sistema de perspectivas parciales, referidas a un mismo mundo en que coexistimos y en que ellas coinciden. Para que el otro sea verdaderamente otro, no es suficiente ni necesario que sea una plaga, la amenaza continua de una absoluta inversión del pro al contra, un juez por encima de todo cuestionamiento, sin lugar, sin relatividades, sin rostro, como una obsesión, y capaz de aplastarme con una mirada sobre el polvo de mi propio mundo; es necesario y suficiente que tenga el poder de descentrarme, de oponer su centración a la mía, y no puede hacerlo no sólo porque no somos dos reducciones a la nada instaladas en dos universos de En-Sí, incomparables, sino dos entradas hacia el mismo Ser, cada una accesible sólo a uno de nosotros, pero apareciendo al otro como *accesible en derecho*, por formar ambas parte del mismo Ser. Es necesario y suficien-

[10] Unos para otros y no sólo uno para otro. El problema de otro es siempre planteado por las filosofías de lo negativo en forma de problema *del* otro, como si toda la dificultad residiera en pasar *de uno al otro*. Esto es significativo: es porque el otro no es allí *otro*, es el no-yo en general, el juez que me condena o me perdona, y a quien ni siquiera pienso en oponerle otros jueces. Ahora bien, si es posible mostrar, como lo hacía por ejemplo *La invitada*, de Simone de Beauvoir, que un trío se deshace en tres parejas y que, suponiendo que haya, fuera de cualquier reciprocidad abstracta, parejas felices, no puede haber trío que lo sea en el mismo sentido, puesto que éste agrega a las dificultades de la pareja las del acuerdo entre las tres parejas posibles del que está hecho, lo cierto es que el problema de otro no se limita al *del* otro, y menos aún puesto que la pareja más estricta siempre tiene terceros como testigos. Quizás habría que invertir el orden habitual de las filosofías de lo negativo y decir que el problema *del* otro es un caso particular del problema *de los* otros, la relación con alguien siempre mediatizada por la relación con terceros, que estos tienen entre ellos relaciones que guían las de *uno* y las de *otro*, y esto es así desde los comienzos de la vida puesto que la situación edípica es también triangular. Pero no sólo se trata aquí de psicología, sino también de filosofía –de los contenidos de la relación con otro–, sino también de su forma y de su esencia: aunque el acceso a otro es entrada en una constelación de los otros (donde, por supuesto, hay estrellas de varios tamaños), es difícil sostener que el otro sea, sin más, *la* negación absoluta de mí mismo, pues sólo hay una negación absoluta, que absorbe en sí misma toda negación rival. Aunque tengamos *otro principal*, del que derivan muchos otros secundarios en nuestra vida, el sólo hecho de que no sea otro único obliga a comprenderlo no como negación absoluta, sino como negación modalizada, es decir, a fin de cuentas, no como lo que cuestiona mi vida, sino como lo que la forma, no como otro universo, donde yo estaría alienado, sino como la variante preferida de una vida que jamás ha sido solamente la mía. Aunque cada uno de nosotros tenga su arquetipo del otro, el sólo hecho de que sea participable, que sea una especie de cifra o símbolo del otro, obliga a plantear el problema de otro, no como el del acceso a otra reducción a la nada, sino como el de la iniciación a una simbología y a una tipología de los otros en los que el *ser-para-sí* y el *ser-para-otro* son variantes reflexivas, y no las formas esenciales.

te que el cuerpo del otro que yo veo, su palabra que yo oigo, que me son dados, ellos, como inmediatamente presentes en mi campo, *me presenten a su manera aquello que nunca presenciaré,* que siempre me será invisible, de lo que jamás seré directamente testigo, una ausencia, pues, pero no cualquiera, cierta ausencia, cierta diferencia según dimensiones que de entrada nos son comunes, que predestinan al otro a ser espejo de mí como yo lo soy de él, que hacen que nosotros mismos no tengamos, de alguien y de nosotros, dos imágenes juntas sino una sola imagen en la que ambos estamos implicados, que mi conciencia de mí y mi mito de otro sean, no dos contradicciones, sino el reverso una del otro. Quizá sea todo eso lo que se quiere decir cuando se dice que el otro es el responsable X de mi ser-visto. Pero entonces, habría que añadir que sólo puede serlo porque yo veo que me mira, y que sólo puede mirarme a mí, el invisible, porque pertenecemos al mismo sistema del ser para sí y del ser para otro, somos momentos de la misma sintaxis, integramos el mismo mundo, pertenecemos al mismo Ser. Ahora bien, esto no tiene sentido para el hombre como pura visión: él tiene la clara convicción de ir a las cosas mismas; pero, sorprendido en el acto de ver, se vuelve súbitamente una de ellas, y no hay paso de una de las visiones a la otra. Puro vidente, se vuelve cosa vista por una catástrofe ontológica, por un acontecimiento puro que es para él lo imposible. O, si puede comprenderla, sólo será volviendo sobre la ubicuidad pretendida de la visión, renunciando a ser todo, es decir, a no ser nada, aprendiendo a conocer, en la visión misma, una especie de palpación de las cosas, en el sobrevuelo mismo, una injerencia. Es verdad que nuestro mundo es principal y esencialmente visual; no se haría un mundo con perfumes y sonidos. Pero el privilegio de la visión no es el de acceder *ex nihilo* a un ser puro hasta el infinito: ella también tiene un campo, un alcance; las cosas que ella nos da no son puras cosas, idénticas a sí mismas y todas positivas, sino a muy grandes distancias, como las estrellas, y ese horizonte de En-Sí sólo es visible como fondo de una zona de cosas próximas que son, ellas sí, abiertas e inagotables.

Ya se trate de mis relaciones con las cosas o de mis relaciones con el otro (ambos problemas hacen uno, puesto que la insularidad de los Para-Sí sólo es franqueada por su apertura a las «mismas» cosas), la cuestión es saber si nuestra vida, en última instancia, pasa entre una nada absolutamente individual y absolutamente universal tras de nosotros y un ser absolutamente individual y absolutamente universal ante nosotros –con la tarea para nosotros, incomprensible e imposible, de devolver al Ser, en forma de pensamientos y acciones, todo lo que hemos tomado de él, es decir, todo lo que somos–, o si toda relación de mí con el Ser hasta en la visión, hasta en la palabra, no es una relación carnal, con la carne del mundo, en que el ser puro sólo se transparenta en el horizonte, en una distancia que no es una nada, que no está

desplegada por mí, que es algo, que por lo tanto le pertenece a él, que es, entre el ser «puro» y yo, la consistencia de su ser para mí, de su ser para los otros, y que es causa finalmente de que lo que merece el nombre de ser no sea el horizonte de ser «puro», sino el sistema de perspectivas que en él introduce, que el ser integral está no ante mí, sino en la intersección de mis visiones y en la intersección de mis visiones con las de los demás, en la intersección de mis actos y en la intersección de mis actos con los de los demás, que el mundo sensible y el mundo histórico son siempre intermundos, ya que son lo que, más allá de nuestras visiones, las hace solidarias entre sí y solidarias con las de los demás, las instancias a las que nos dirigimos desde que vivimos, los registros en que se inscribe lo que vemos, lo que hacemos, para hacerse allí cosa, mundo, historia. Lejos de acceder a la luz enceguecedora del Ser puro, o del Objeto, nuestra vida tiene, en el sentido astronómico del término, una atmósfera: está constantemente envuelta en esas brumas que llamamos mundo sensible o historia, el *on* de la vida corpórea y el *on* de la vida humana, el presente y el pasado, como conjunto confuso de los cuerpos y de las mentes/espíritus, promiscuidad de los rostros, de las palabras, de las acciones, con esa cohesión que no se puede negar entre todos ellos, puesto que son todas diferencias, alejamientos extremos de un mismo algo. Con respecto a esa implicación inextricable, uno puede equivocarse de dos maneras: o bien negándola so pretexto de que puede ser desgarrada por los accidentes de mi cuerpo, la muerte, o simplemente por mi libertad; esto no quiere decir que cuando ella tiene lugar sea sólo la suma de los procesos parciales sin los cuales no existe. El principio de los principios es aquí que uno no puede hacerse una idea de los poderes de la vida por los de la muerte, ni definir sin arbitrariedad la vida, la suma de fuerzas que resisten a la muerte, como si fuera la definición necesaria y suficiente del Ser de ser supresión del no-ser. La implicación de los hombres en el mundo, y de los hombres unos en otros, aunque sólo puede hacerse mediante *percepciones* y *actos*, es transversal respecto de la multiplicidad espacial y temporal de lo actual. Lo cual no debe llevarnos al error inverso, que sería tratar este orden de la implicación como un orden trascendental, intemporal, como un sistema de condiciones *a priori*: sería postular una vez más que la vida no es sino la muerte anulada, puesto que uno se cree obligado a explicar por un principio extraño todo lo que en ella supera la simple suma de sus condiciones necesarias. La apertura a un mundo natural e histórico no es una ilusión y no es un *a priori*, es nuestra implicación en el Ser. Sartre la expresaba diciendo que el Para-Sí está necesariamente acosado por un En-Sí-para-sí imaginario. Nosotros decimos solamente que el En-Sí-para-sí es más que un imaginario. El imaginario es sin consistencia, inobservable, se desvanece cuando uno pasa a la visión. Así, el En-Sí-para sí, ante la conciencia filosófica, se disgrega para dejar lugar al Ser

que es, y a la Nada que no es, al pensamiento riguroso de una Nada que necesita el Ser, que lo alcanza siendo negación de sí, y que realiza así la afirmación silenciosa de sí que era inmanente al Ser. La verdad del En-Sí-para-sí sartreano es la intuición del Ser puro y la neguintuición de la Nada. Nos parece que, a la inversa, debe reconocérsele la solidez del mito, es decir, de un imaginario operante, que forma parte de nuestra institución, y que es indispensable para la definición del Ser mismo. Excepto eso, es de lo mismo que hablamos, y el propio Sartre señaló con el dedo lo que se interpone entre el Ser y la Nada.

Una filosofía de la negatividad, que pone al principio de su investigación la nada en tanto nada (y, por consiguiente, el ser en tanto ser), piensa esos invisibles en su pureza y admite, al mismo tiempo, que el saber de la nada es una nada de saber, que la nada sólo es accesible bajo formas bastardas, incorporada al ser. Es indisolublemente lógica y experiencia: en ella, la dialéctica del ser y la nada no es sino preparación para la experiencia y, como devolución, la experiencia, tal como ella la ha descripto, es sostenida y elaborada por la pura entidad del ser, la pura negatidad de la nada. Lo negativo puro, al negarse a sí mismo, se sacrifica a lo positivo, lo positivo puro; puesto que se afirma sin restricción, sanciona ese sacrificio –ese movimiento de las significaciones, que no es sino el ser del ser y la inexistencia de la nada seguidos en sus consecuencias, el principio de no-contradicción aplicado, da el esquema de una visión pura con la que coincide el filósofo–. Aunque yo me confundo con mi visión del mundo, aunque la considero en acto y sin ninguna distancia reflexiva, ella es claramente la concentración en un punto de nada, en que esta se vuelve ser-visto, ser mismo, ser tal cual es en sí. Lo que tienen en común las descripciones concretas y el análisis lógico –más aún: lo que en una filosofía de lo negativo identifica la distinción absoluta del ser y la nada y la descripción de la nada hundida en el ser– es que son dos formas del pensamiento inmediato: por un lado, se busca el ser y la nada en estado puro, se procura acercarse a ellos lo más posible, se apunta al ser mismo en su plenitud y a la nada misma en su vacuidad, se presiona la experiencia confusa hasta que de ella salga la entidad y la negatidad, se las aprieta entre estas como entre pinzas, se confía enteramente más allá de lo visible en *lo que* pensamos en términos de ser y de nada, se practica un pensamiento «esencialista», que se refiere a significaciones allende la experiencia, y se construyen así nuestras relaciones con el mundo. Y al mismo tiempo, uno se instala en nuestra condición de vidente, coincide con ella, ejerce por sí mismo la visión de la que habla, no dice nada que no venga de la visión misma vivida desde adentro. El esclarecimiento de las significaciones y el ejercicio de la vida hacen una y la misma cosa porque está sobrentendido que vivir o pensar es siempre, como se quiera decir, identificarse o

reducirse a la nada. Si una filosofía de lo negativo es a la vez fijación de las esencias y coincidencia con lo vivido, no es por casualidad, inconsecuencia o eclecticismo, sino porque la espontaneidad consiste en ser a la manera del no-ser, la crítica reflexiva, en ser a la manera del ser, y porque esas dos relaciones forman un circuito que es nosotros. En esa ambivalencia universal, decíamos que la filosofía de lo negativo es inasible: y efectivamente, todo lo que se le opone, lo acepta. ¿Que la nada no es? ¿Que la idea de nada es una seudo-idea? ¿Que el ser es trascendente o que la «realidad humana» es acceso a un ser? ¿Que no es el hombre quien tiene al ser, sino el ser quien tiene al hombre? Ella es la primera en estar de acuerdo, esos son sus propios principios. Simplemente están en ella identificados a los principios opuestos: justamente porque el *nichtiges Nichts* no es, el «hay» está reservado a un ser sin mezcla, positivo, pleno. Justamente porque no hay idea de la nada, la nada reduce libremente a la nada mientras el ser es. Justamente porque la trascendencia es acceso a un Ser y huida de Sí, esta fuerza centrífuga e impalpable, que es nosotros, preside toda aparición de Ser, y a partir del Sí, por ek-stasis o alienación, es que se produce el «hay». El ser tiene al hombre, pero porque el hombre se entrega a él. Esto explica esa especie de malestar que deja una filosofía de lo negativo: ella describe nuestra situación de hecho con más acuidad que nunca nada lo hizo –y, sin embargo, uno queda con la impresión de que tal situación está sobrevolada, y efectivamente lo está: cuanto más se describe la experiencia como una mezcla del ser y de la nada, más se confirma su distinción absoluta, más adhiere el pensamiento a la experiencia, y más a distancia este la mantiene–. Tal es el sortilegio del pensamiento de lo negativo. Pero esto también quiere decir que él no puede ser delimitado o discernido por lo que afirma –afirma todo–, sino solamente por lo que deja de lado justamente en su voluntad de serlo todo: es decir, la situación del filósofo que habla como distinta de aquello de lo que habla, en tanto afecta lo que dice con cierto contenido latente que no es su contenido manifiesto, en tanto implica una separación entre las esencias que fija y la vivencia a la que se aplica, entre la operación de vivir el mundo y las entidades y negatidades en que lo expresa. Si se tiene en cuenta ese residuo, ya no hay identidad entre lo vivido y el principio de no-contradicción. El pensamiento, justamente como pensamiento, ya no puede jactarse de dar todo lo vivido: lo guarda todo, salvo su consistencia y su peso. Lo vivido ya no puede reencontrarse a sí mismo en las idealizaciones que de él extraemos. Entre el pensamiento o fijación de las esencias, que es sobrevuelo, y la vida, que es injerencia en el mundo o visión, reaparece una separación que prohíbe al pensamiento proyectarse anticipadamente en la experiencia y lo invita a retomar la descripción con más detalle. Para una filosofía conciente de sí misma como conocimiento, como fijación segunda de una experiencia previa, la

fórmula: *el ser es, la nada no es* es una idealización, una aproximación a la situación total, que conlleva, además de *lo que* decimos, la experiencia muda de donde lo extraemos. Y así como somos invitados a reencontrar tras la visión, como presencia inmediata al ser, la carne del ser y la del vidente, también debemos reencontrar el medio común en que el ser y la nada que no son sino λεκτα trabajan el uno contra el otro. Nuestro punto de partida no será: *el ser es, la nada no es* –tampoco: *sólo hay ser*–, fórmula de un pensamiento totalizador, de un pensamiento de sobrevuelo, sino: hay ser, hay mundo, hay *algo*; en el sentido fuerte en que el griego habla de το λεγειν, hay cohesión, hay sentido. No se hace surgir el ser a partir de la nada, *ex nihilo*, se parte de un relieve ontológico y nunca puede decirse que el fondo no sea nada. Lo que es primero no es el ser pleno y positivo sobre fondo de nada, es un campo de apariencias, cada una de las cuales, tomada separadamente, acaso estallará o será borrada a continuación (es la parte de la nada), pero de la que sólo sé que será reemplazada por otra que será la verdad de la primera, porque hay mundo, porque hay algo, un mundo, un algo, que para ser no tiene que anular primero la nada. Es demasiado decir de la nada que *no es*, que es negación pura: eso es fijarlo en su negatividad, es tratarla como una especie de esencia, es importar en ella la positividad de las palabras, cuando sólo puede valer como lo que no tiene nombre, ni reposo, ni naturaleza. Por principio, una filosofía de lo negativo no puede partir de la negación «pura», ni hacer de ella el agente de su propia negación. Al invertir las posiciones de la filosofía reflexiva, que ponía todo lo positivo adentro y trataba el afuera como simple negativo, definiendo al contrario el espíritu como lo negativo puro que sólo vive de su contacto con el ser exterior, la filosofía de lo negativo pasa la meta: una vez más, aunque ahora sea por razones opuestas, vuelve imposible esa *apertura al ser* que es la fe perceptiva. La filosofía reflexiva no daba cuenta de ella por no disponer una distancia entre la idea y la idea de la idea, entre lo «reflexionante» y lo irreflexivo. Es otra vez esa distancia la que falta ahora, ya que el que piensa, no siendo nada, no puede ser separado por nada del que percibía ingenuamente, ni este de lo que percibía. No hay apertura al ser para una filosofía del pensamiento y de nuestros pensamientos inmanentes –pero tampoco la hay para una filosofía de la nada y del ser, porque ni en este caso ni en el otro el ser está realmente alejado, a distancia–. El pensamiento está demasiado cerrado sobre sí, pero la nada está demasiado fuera de sí para que pueda hablarse de apertura al ser, y, bajo esa relación, inmanencia y trascendencia no se distinguen. Podrá decirse: está bien, partamos entonces de la apertura al ser. Pero ¿no es necesario, para que haya verdaderamente apertura, que salgamos del pleno metafísico, que *aquel* que está abierto al ser y que ve sea laguna absoluta en el ser, y finalmente que sea un negativo puro? De no ser así, ¿no somos devueltos,

como el relativismo vulgar, de la apariencia a la apariencia, sin que jamás tengan lugar la apariencia absoluta, o conciencia, ni el ser en sí? Sin negatividad absoluta, ¿no estamos en un universo de imágenes físicas o psíquicas que flotan sin que nadie tenga conciencia de ellas? La objeción postula lo que está en tela de juicio, a saber, que no se puede pensar sino entes (físicos, fisiológicos, «psíquicos») o «conciencias», absolutamente ajenas a la existencia como cosa. Ella anuncia el retorno a las dicotomías reflexivas de un pensamiento que, más que superarlas, las ha incorporado de antemano a la vida espontánea.

No pensamos entonces que la dicotomía del Ser y la Nada subsista cuando se llega a las descripciones de la nada hundida en el ser; nos parece pues que aquella es una introducción abstracta a dichas descripciones, y que de la una a las otras hay movimiento, progreso, superación. ¿No podríamos expresarlo simplemente, diciendo que hay que substituir la intuición del ser y la neguintuición de la nada por una *dialéctica*? De lo más superficial a lo más profundo, el pensamiento dialéctico es el que admite acciones recíprocas o interacciones –que admite, por ende, que la relación global entre un término A y un término B no puede expresarse en una sola proposición, que recubre varias otras que no se pueden superponer, que incluso son opuestas, que definen otros tantos puntos de vista lógicamente incomposibles y realmente reunidos en él; más aún: cada uno de los cuales conduce a su opuesto o a su propia inversión, y lo hace por su propio movimiento–. De manera que el Ser, por la propia exigencia de cada una de las perspectivas, y desde el punto de vista excluyente que lo define, se vuelve un sistema de varias entradas; que por lo tanto no puede ser contemplado desde afuera y en lo simultáneo, sino que debe ser efectivamente recorrido; que, en esa transición, las etapas pasadas no son simplemente pasadas, como la porción de ruta que transité, ellas convocaron o exigieron las etapas presentes por lo que estas tienen de nuevo y desconcertante, ellas continúan pues estando en estas, lo que también significa que son retroactivamente modificadas por estas; que no se trata aquí de un pensamiento que siga una ruta preestablecida, sino de un pensamiento que hace por sí mismo su ruta, que demuestra que el camino es factible haciéndolo; este pensamiento enteramente sujeto a su contenido, del que recibe incitación, no puede concebirse a sí mismo como reflejo o copia de un proceso exterior; es el engendramiento de una relación a partir del otro que, por ende, al no ser testigo extraño ni tampoco agente puro, está implicado en el movimiento y no lo sobrevuela; que en particular no se formula en sucesivos enunciados que deberían tomarse tal cual, y que cada enunciado, para ser verdadero, debe ser relacionado, en el conjunto del movimiento. con la etapa de la que surge, y sólo cobra su pleno sentido si se tiene en cuenta no sólo lo que expresamente dice, sino también su lugar en el todo que constituye su contenido

latente; que así, el que habla (y lo que sobreentiende) siempre codetermina el sentido de lo que dice, que el filósofo está siempre implicado en los problemas que plantea y que no hay verdad si no se toma en cuenta, para apreciar cualquier enunciado, la presencia del filósofo que enuncia; que entre el contenido manifiesto y el contenido latente puede haber no sólo diferencias sino también contradicción, y que sin embargo ese doble sentido le pertenece –como cuando queremos considerar una cosa *en sí* y, por ello mismo, al concentrarnos en ella, acabamos determinándola tal como es *para nosotros*; de manera que, para el pensamiento dialéctico, la idea del En-Sí y la idea del Para-Nosotros tienen cada una su verdad fuera de ella misma, no pertenecen al pensamiento total o pleno, que se definiría por una explicitación sin límite–. En suma, pues, el pensamiento dialéctico es aquel que, ya sea en las relaciones interiores al ser, ya sea en las relaciones del ser conmigo, admite que cada término sólo es él mismo cuando se dirige al término opuesto, se vuelve lo que es por el movimiento, que es lo mismo para cada uno pasar al otro o devenir sí mismo, salir de sí o en volver a sí, que el movimiento centrípeto y el movimiento centrífugo son un solo movimiento porque cada término es su propia mediación, la exigencia de un devenir, e incluso de una autodestrucción que da el otro. Si tal es el pensamiento dialéctico, ¿no es el que hemos tratado de aplicar a la dicotomía del Ser y de la Nada? Nuestro coloquio, ¿no consistió en mostrar que la relación entre los dos términos (ya se los tome en un sentido relativo, en el interior del mundo, o, en un sentido absoluto, como índice del pensador y de lo que piensa) abarca un hormigueo de relaciones de doble sentido, incompatibles y, sin embargo, recíprocamente necesarias (complementarias, como dicen hoy los físicos), y que tal totalidad compleja es la verdad de la dicotomía abstracta de la que se partió? La dialéctica, a través de sus avatares, ¿no es en todo caso la inversión de las relaciones, su solidaridad por la inversión, el movimiento inteligible que no es una suma de posiciones o enunciados tales como *el ser es, la nada no es*, sino que los distribuye en diversos planos, los integra a un ser en profundidad? Particularmente en lo que concierne a las relaciones del pensamiento y del Ser, la dialéctica, ¿no es el rechazo del pensamiento que sobrevuela, del ser completamente exterior como de la reflexividad, el pensamiento trabajando en el Ser, en contacto con el Ser, al cual abre un espacio de manifestación, pero en el que todas sus iniciativas se inscriben, se registran o se sedimentan, aunque sea como errores superados, y cobran la forma de una historia que tiene su sentido, aunque gire en redondo o marche en zigzag? En suma, exactamente el pensamiento que buscamos, no ambivalente, «ventrílocuo», sino capaz de diferenciar e integrar en un solo universo los sentidos dobles o incluso múltiples, como ya Heráclito hacía ver las direcciones opuestas coincidiendo en el movimiento circular, y finalmente capaz de esa

integración porque el movimiento circular no es la simple suma de movimientos opuestos ni un tercer movimiento agregado a ellos, sino su *sentido común*, los dos movimientos componentes visibles como uno solo, *devenidos* totalidad, es decir, espectáculo: porque entonces la dialéctica es el pensamiento del Ser-visto, de un Ser que no es positividad simple, En-Sí, y tampoco el Ser-planteado de un pensamiento, sino *manifestación de Sí,* develamiento que se está haciendo...

La dialéctica es claramente todo eso y, en ese sentido, ella es lo que buscamos. Si hasta ahora, sin embargo, no hemos dicho la palabra, es porque en la historia de la filosofía ella nunca fue todo eso en estado puro, porque la dialéctica es inestable, en el sentido que los químicos le dan a ese término, y porque lo es incluso por definición, por lo que nunca pudo formularse en tesis sin desnaturalizarse, y porque, si se quiere conservar su espíritu, quizá no haya siquiera que nombrarla. El género de ser al que ella se refiere, y que tratábamos de indicar hace un instante, no es efectivamente susceptible de designación positiva. Abunda en el mundo sensible, pero a condición de que el mundo sensible haya sido despojado de todo cuanto las ontologías le han agregado. Una de las tareas de la dialéctica, como pensamiento de situación, pensamiento en contacto con el ser, es eliminar las falsas evidencias, denunciar las significaciones escindidas de la experiencia del ser, vaciadas, y criticarse a sí misma en la medida en que se vuelve una de ellas. Y corre peligro de hacerlo, en cuanto se enuncia en tesis, en significaciones unívocas, en cuanto se aparta de su contexto ante-predicativo. Le es esencial ser autocrítica –y también le es esencial olvidar serlo en cuanto se convierte en lo que se llama *una filosofía*–. Las fórmulas mismas con las que describe el movimiento del ser se exponen entonces a falsificarlo. Tomemos la idea profunda de la *mediación por sí*, de un movimiento por el cual cada término deja de ser él mismo para volverse él mismo, se quiebra, se abre, se niega, para realizarse. Sólo puede permanecer pura si el término mediador y el término mediatizado –que son «el mismo»– no lo son en sentido de identidad: pues entonces, en ausencia de toda diferencia, no habría mediación, movimiento, transformación, se quedaría en plena positividad. Pero tampoco hay mediación para sí, si el mediador es negación simple o absoluta de lo mediatizado: la negación absoluta lo aniquilaría simplemente, y volviéndose contra sí misma, también se aniquilaría, de manera que nunca habría mediación, sino puro y simple retroceso hacia la positividad. Queda excluido entonces que la mediación tenga su origen en el término positivo, como si fuera una de sus *propiedades* –pero también que ella venga de un abismo de negatividad exterior, que no tuviera influencia sobre él y lo dejara intacto–. Sin embargo,

es de esta segunda manera como se traduce la dialéctica cuando deja de ser una manera de descifrar el ser con el que estamos en contacto, el ser manifestándose, el ser en situación, y quiere formularse una vez por todas, sin resto, enunciarse en doctrina, constituir su propio total. Entonces, para terminar, la negación es llevada a lo absoluto, se vuelve negación de sí misma; simultáneamente, el ser recae en lo positivo puro, la negación se concentra más allá de él como subjetividad absoluta, y el movimiento dialéctico se vuelve identidad pura de los opuestos, ambivalencia. Es así como, en Hegel, Dios, defi-nido como abismo o subjetividad absoluta, se niega a sí mismo para que el mundo sea, es decir, para que haya una visión sobre él que no sea la suya, y respecto de la cual aparezca como posterior al ser; en otros términos, Dios se hace hombre, de tal manera que la filosofía de Hegel es una ambivalencia de lo teológico y lo antropológico. Del mismo modo, en Sartre, la oposición absoluta del Ser y de la Nada da lugar a un retorno a lo positivo, a un sacrificio del Para-Sí, con la diferencia de que él mantiene en su rigor la conciencia de lo negativo como margen del ser, que la negación de la negación no es en él operación especulativa, despliegue de Dios, y que el En-Sí-para-sí, en consecuencia, sigue siendo para él la ilusión natural del Para-Sí. Pero, bajo estas reservas, la misma metamorfosis de la dialéctica, la misma recaída en la ambivalencia, se produce en ambos casos y por la misma razón, a saber, que el pensamiento deja de acompañar o de ser el movimiento dialéctico, lo convierte en significación, tesis o cosa dicha y, al mismo tiempo, vuelve a caer en la imagen ambivalente de la Nada que se sacrifica para que el ser sea y del Ser que, del fondo de su primacía, tolera ser reconocido por la Nada. Hay una trampa en la dialéctica: mientras es el propio movimiento del contenido, tal como lo realiza por autoconstitución, o el arte de reconstituir y seguir las relaciones de llamado y respuesta, de problema y solución, mientras la *dialéctica* es por principio epíteto, en cuanto se la toma por lema, en cuanto se habla de ella en lugar de practicarla, se vuelve una potencia de ser, un principio explicativo. Lo que era manera de ser del Ser se transforma en un genio maligno. ¡Oh Dialéctica!, dice el filósofo cuando se da cuenta de que quizás la verdadera filosofía se burla de la filosofía. Aquí, la dialéctica es casi alguien, como la ironía de las cosas, es un azar lanzado al mundo que hace que nuestras expectativas sean burladas, es una potencia astuta, a nuestras espaldas, que nos desconcierta y tiene, para colmo, su orden y racionalidad; no sólo un riesgo de sinsentido entonces, sino mucho peor: la certeza de que las cosas tienen *otro sentido* que el que somos capaces de reconocerles. Ya estamos en la vía de la mala dialéctica, de la que, contra sus principios, impone una ley y un marco externos al contenido, y restaura en su propio beneficio el pensamiento pre-dialéc-tico. Por principio, el pensamiento dialéctico excluye toda *extrapolación*, ya que enseña que siempre puede haber un

suplemento de ser en el ser, que diferencias cuantitativas se tornan cualitativas, que la conciencia como conciencia de lo exterior, parcial, abstracta, siempre es defraudada por el acontecimiento: pero esta fuga de la vida y de la historia que resuelve los problemas de otro modo que lo hubiera hecho la conciencia de lo exterior (a veces mejor, otras peor) es entendida como un vector, una polaridad del movimiento dialéctico, una fuerza preponderante que trabaja siempre en el mismo sentido, que pasa sobre el proceso en nombre del proceso y autoriza, por ende, la determinación de lo ineludible. Y es así en cuanto el *sentido* del movimiento dialéctico se define a partir de la constelación concreta. La mala dialéctica comienza casi con la dialéctica, y no es buena dialéctica que ésta se critique a sí misma y se supere como enunciado separado; la única buena dialéctica es la hiperdialéctica. La mala dialéctica es la que no quiere perder su alma para salvarla, que quiere ser dialéctica inmediatamente, se autonomiza, y desemboca en el cinismo, en el formalismo, por haber eludido su propio doble sentido. Lo que llamamos hiperdialéctica es un pensamiento que, por el contrario, es capaz de verdad, porque encara sin restricción la pluralidad de relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad. La mala dialéctica es la que cree recomponer el ser por un pensamiento tético, por un ensamblado de enunciados, por tesis, antítesis y síntesis; la buena dialéctica es la que es consciente de que toda *tesis* es idealización, que el Ser no está hecho de idealizaciones o de cosas dichas, como lo creía la vieja lógica, sino de conjuntos ligados en que la significación nunca es sino tendencia, en que la inercia del con-tenido nunca permite definir un término como positivo, otro término como negativo, y menos aún un tercer término como supresión absoluta de este por sí mismo. El punto a notar es este: que la dialéctica sin síntesis, de la que hablamos, no por ello es el escepticismo, el relativismo vulgar o el reino de lo inefable. Lo que nosotros rechazamos o negamos no es la idea de superación que reúne, es la idea de que ella desemboque en un nuevo positivo, en una nueva posición. En el pensamiento y en la historia, como en la vida, sólo conocemos superaciones concretas, parciales, abarrotadas de supervivencias, gravadas de déficits: en todos los aspectos, no hay superación que conserve todo lo que habían adquirido las fases precedentes, que agregue mecánicamente algo más y permita ordenar las fases dialécticas en un orden jerárquico de lo menos a lo más real, de lo menos a lo más válido. Pero en una parte definida del camino puede haber progreso, hay sobre todo soluciones excluidas a la larga. En otros términos, lo que nosotros excluimos de la dialéctica es la idea de lo negativo puro, lo que buscamos es una definición dialéctica del ser, que no puede ser ni el ser para sí ni el ser en sí –definiciones rápidas, frágiles, lábiles, y que, como bien lo dijo Hegel, nos reconducen

unas a otras–, ni el En-Sí-para-sí que lleva al colmo la ambivalencia, [una definición][g] que debe reencontrar el ser antes de la escisión reflexiva, alrededor de él, en su horizonte, no fuera de nosotros y no en nosotros, sino allí donde ambos movimientos se cruzan y «hay» algo.

Fe perceptiva e interrogación

Estas observaciones sobre la negatividad nos permiten ya precisar el sentido de nuestra pregunta frente al mundo, porque lo más difícil es no equivocarse sobre lo que ella es, sobre lo que ella puede ser, sobre su sentido exacto y propio, sobre lo que ella demanda. Ya sabemos que la cuestión no es saber si el mundo verdaderamente es, o si sólo es un sueño bien regulado: esa pregunta recubre otras, supone conocidos, y mejor conocidos, el sueño, la imagen, ella interroga al mundo sólo en nombre de una pretendida positividad de lo psíquico, arroja sobre él la sombra de una inexistencia posible, pero no esclarece la existencia mental con que lo substituye, en verdad la concibe como una existencia real debilitada o degradada y, si se aclarara con algún argumento la duda así entendida, la existencia «real» devuelta a nuestros sueños sería esa misma, oscura e incomprensible, de la que habíamos partido; y habría que volver a empezar desde cero. No nos preguntamos si el mundo existe, nos preguntamos lo que es para él existir. Pero, aunque transformada de esa manera, la pregunta todavía no es radical. Porque se la puede entender en un sentido de superficie que oculta la verdadera causa. Cuando nos preguntamos lo que es existir para las cosas y el mundo, podría creerse que sólo se trata de definir una palabra. Después de todo, las preguntas suceden en el lenguaje. Aunque nos parezca que un pensamiento afirmativo puede desprenderse de las palabras y descansar en su adecuación interna, la negación, y sobre todo la interrogación, que no enuncian ninguna propiedad intrínseca de las cosas, sólo pueden sostenerse por el aparato del lenguaje. Uno puede ceder a la tentación de incluir entre los hechos del lenguaje la pregunta filosófica sobre el mundo, y la respuesta, parece, sólo puede buscarse en las significaciones de las palabras, puesto que la pregunta será respondida en palabras. Pero nuestras reflexiones anteriores ya nos han hecho saber que eso sería eludirla: la pregunta sobre el sentido de ser del mundo es tan poco solucionable por una definición de las palabras –que se extraería del estudio del lenguaje, de sus poderes y de sus condiciones efectivas de funcionamiento– que, por el contrario, ella reaparece en el estudio del lenguaje, que es sólo una forma particular de este. No se puede reducir la filosofía a un análisis lingüístico sino suponiendo que el lenguaje tiene su evidencia en sí mismo, que la significación de la palabra

[g] *Reintroducimos este término entre corchetes para evitar cualquier equívoco.*

«mundo» o «cosa» no presenta en principio dificultad alguna, que las normas de empleo legítimo de una palabra son legibles claramente en una significación unívoca. Pero los lingüistas nos enseñan justamente que no es así, que la significación unívoca es sólo una parte de la significación de la palabra, que siempre existe, más allá, un halo de significación que se manifiesta en modos de uso nuevos e inesperados, que existe una operación del lenguaje sobre el lenguaje que, incluso careciendo de otras incitaciones, relanza el lenguaje a una nueva historia, y hace de la propia significación de la palabra un enigma. Lejos de detentar el secreto del mundo, el lenguaje es él mismo un mundo, él mismo un ser –un mundo y un ser a la segunda potencia, puesto que no habla en el vacío, habla *del* ser y *del* mundo, y duplica pues su enigma en vez de hacerlo desaparecer–. La interrogación filosófica sobre el mundo no consiste pues en trasladarse del mundo a lo que de él decimos, puesto que se reitera en el interior del lenguaje. Filosofar no es cuestionar las cosas en nombre de las palabras, como si el universo de las cosas dichas fuera más claro que el de las cosas en bruto, como si el mundo efectivo fuera un cantón del lenguaje, la percepción, una palabra confusa y mutilada, la significación de las palabras, una esfera de positividad perfectamente tranquilizadora. Y esta observación no afecta solamente a un positivismo del lenguaje: afecta a todo intento de buscar la fuente del sentido en las puras significaciones, aunque no se haga mención alguna al lenguaje. La interrogación filosófica sobre el mundo no puede, por ejemplo, cuestionar el mundo en sí o las cosas en sí en provecho de un orden de los «fenómenos humanos», es decir, del sistema coherente de las apariencias tal como podemos constituirlo, nosotros, hombres, en las condiciones de hecho que son las nuestras, según nuestra constitución psicofísica, y los tipos de vínculos que nos hacen posible la relación con un «objeto». Ya sea que esta construcción del objeto se comprenda según los métodos de la ciencia y según los medios del algoritmo, o que se confronte los *constructa* con lo concreto, porque la ciencia, después de todo, quiere ser *scientia intuitiva*, inteligencia del mundo mismo, o que en último lugar se considere más generalmente explicitar los actos y actitudes de todo tipo –emocionales, prácticos, axiológicos– por los cuales una conciencia se refiere a objetos o casi objetos, refiere unos a otros y realiza el paso de una actitud a otra, en todos los casos, la pregunta planteada todavía no es radical, última, puesto que, respecto de las cosas y del mundo, que son obscuros, se da el campo de las operaciones de la conciencia y de las significaciones construidas del que supuestamente el mundo y las cosas son el producto terminal –y que, de ese campo como del campo del lenguaje (que de hecho presume), el filósofo debe preguntarse si está cerrado, si se basta, si no se abre, como *artefact*, a una perspectiva original de ser natural–; si, aun suponiéndolo decisivo en lo que concierne al ser-verificado, al ser-

confirmado, al ser convertido en *objeto*, no tiene un horizonte de ser en bruto y de espíritu en bruto del que los objetos construidos y las significaciones emergen y del que no dan cuenta.

Así se ha precisado el sentido de nuestro asombro ante el mundo percibido. No es la duda pirroniana, no es siquiera el recurso a un ámbito inmanente de pensamiento positivo del que el mundo percibido sólo sería la sombra: la sombra está más bien en nosotros que afuera; poniendo en suspenso la evidencia del mundo, recurriendo a nuestro pensamiento o a nuestra conciencia del mundo, a sus operaciones y a sus tesis, no encontraríamos nada que supere o tan solo iguale y explique la solidez del mundo ante nuestros ojos, y la cohesión de nuestra vida en él. Esta inversión del pro en el contra, por la que hemos llegado no sólo a rehabilitar el pensamiento negativo como modo de pensar original, sino también a formular negativamente –como aquello sin lo cual no hay representación– el principio de causalidad, que para Spinoza era lo positivo mismo, ¿habría ahora que finalizarla o más bien superarla, diciendo que sólo puedo ser para mí si, en el centro de mí mismo, no soy absolutamente nada, pero que ese vacío central debe ser llevado por el ser, por una situación, por un mundo, y sólo es cognoscible como el foco que indican sus perspectivas, y que en este sentido existe una prioridad del ser sobre el pensamiento? Quedaría así cerrado el ciclo abierto por Descartes cuando mostró que el pensamiento de ver es más seguro que la cosa vista o que la visión –porque el pensamiento, justamente por ser apariencia absoluta, es absolutamente indudable y que, en el medio entre el ser y la nada, es más sólido ante la duda que las cosas positivas y plenas–. Ciertamente, esa cosa pensante que sólo es a medias, Descartes y el cartesianismo la habían empujado finalmente del lado del Ser: puesto que después de todo ella no es una nada, y que la nada no tiene propiedades, se volvió el signo y la huella de un Ser infinito, de una positividad espiritual. Pero la retirada del mundo, el retorno al hombre interior, el *no* reflexivo, habían sido sin embargo instalados por el *cogito* en la filosofía, y debían producir allí todas sus consecuencias el día en que el pensamiento ya no creería poder aprehender en sí mismo la génesis espontánea de un Ser causa de sí: entonces la negatividad que no es visible o no tiene propiedades sólo podría ser llevada por el mundo mismo, ya no sería más que una laguna en el Ser. Entre ella y él ya no habría lugar siquiera para la suspensión de la duda; la negatividad en acto sería la existencia misma, o al menos el «hay» del mundo, y la filosofía dejaría de ser pregunta para ser la conciencia de ese acto de dos caras, de ese no que es un sí, de ese sí que es un no. La larga evolución que, del mundo, había trasladado lo positivo a la conciencia, devenida su correlato y su principio de unión –pero que, al mismo tiempo preparaba la filosofía a instalar el no-ser como pivote del ser– acabaría

bruscamente en el extremo del idealismo a través de la rehabilitación y la primacía del En-Sí...

Es lo que finalmente nos pareció imposible. Nos pareció que ese avatar final sobrecompensaba, más que superar, al idealismo, que mi presencia inmediata en el En-Sí, hecha y deshecha al mismo tiempo por la distancia infinita entre lo que no es nada y lo que es, era, más que una solución, un vaivén del realismo al idealismo. La filosofía no es ruptura con el mundo, no es coincidencia con él, pero tampoco es alternancia de la ruptura y la coincidencia. Esta doble relación, que la filosofía de *El Ser y la Nada* tan bien expresa, permanece allí quizás incomprensible, porque sigue siendo una conciencia –un ser que es todo aparecer– encargada de llevarla. Nos pareció que la tarea era describir estrictamente nuestra relación con el mundo, no como apertura de la nada al ser, sino simplemente como apertura: es por la apertura como podremos comprender el ser y la nada, y no por el ser y la nada como podremos comprender la apertura. Desde el punto de vista de *El Ser y la Nada*, la apertura al ser quiere decir que yo lo visito en él mismo: si permanece alejado, es que la nada, lo anónimo en mí que ve, empuja hacia delante de él mismo una zona de vacío en que el ser ya no sólo es, sino también *es visto*. Es pues mi nada constitutiva la que hace la distancia del ser tanto como su proximidad, la perspectiva como distinta de la cosa misma, que constituye en límites los límites de mi campo; ella traspasa esos límites, ese alejamiento, al hacerlo; sólo hace surgir las perspectivas haciendo surgir primero lo geometral, va al *todo* porque no es *nada* –en consecuencia, ya no hay *algo*, y ya no hay apertura, porque ya no hay trabajo de la mirada contra esos límites, ya no hay esa inercia de la visión que hace decir que tenemos apertura al mundo–. Esa especie de diafragma de la visión que, por compromiso con el todo por ver, da mi punto de vista sobre el mundo, ciertamente no es fijo: nada nos impide, por los movimientos de nuestra mirada, traspasar los límites, pero esa libertad permanece secretamente amarrada; sólo podemos desplazar nuestra mirada, es decir, transportar sus límites a otra parte. Pero debe seguir habiendo límite; lo ganado por un lado debe perderse por otro. Una necesidad indirecta y acallada pesa sobre mi visión. No es la de una frontera objetiva, para siempre imposible de atravesar: los contornos de mi campo no son líneas, este no se recorta sobre la negrura; cuando me aproximo, las cosas más bien se disocian, mi mirada deja de diferenciarse, y la visión cesa a falta de vidente y de cosas articuladas. Aun sin hablar de mi poder motor, no estoy pues encerrado en un sector del mundo visible. Pero igual estoy sujeto, como esos animales de zooló-gico, sin jaulas ni rejas, cuya libertad está suavemente limitada por un foso demasiado grande para que puedan saltarlo. La apertura al mundo supone que el mundo sea y permanezca horizonte, no porque mi visión lo rechace más allá de sí misma, sino porque de alguna manera el que ve está en él y forma parte

de él. La filosofía, entonces, no busca analizar nuestra relación con el mundo, *deshacerla* como si estuviera ensamblada; pero no termina con una comprobación inmediata y global del Ser, del que no hubiera nada más que decir. La filosofía no puede jactarse, explicitándola, de reencontrar en ella lo que habríamos puesto, no puede reconstruir la cosa y el mundo comprimiendo en ellos, a modo de implicación, todo lo que pudimos pensar y decir posteriormente de ellos, sino que sigue siendo pregunta, interroga al mundo y a la cosa, retoma, repite o imita su cristalización ante nosotros. Porque esa cristalización, que por una parte se nos da hecha, por otra nunca se termina, y podemos ver así cómo se hace el mundo. Se hace bajo el dominio de ciertas leyes estructurales: los acontecimientos dejan transparentar potencias bastante generales, tales como la mirada o la palabra, que operan según un estilo identificable, según relaciones de «si... entonces...», según una lógica en acción, y cuyo estatus filosófico debe definirse si queremos salir de las dificultades en que nos sumen las nociones ya hechas de pensamiento, de sujeto y de objeto, y finalmente saber lo que es el mundo y lo que es el ser. La filosofía no descompone nuestra relación con el mundo en elementos reales, ni siquiera en referencias ideales que harían de él un objeto ideal, pero en él discierne articulaciones, en él despierta relaciones reguladas con preconceptos, recapitulación, franqueamiento, que están como dormidas en nuestro paisaje ontológico, que sólo subsisten allí en forma de rastros, y que sin embargo continúan funcionando, instituyendo novedad.

La manera de preguntar del filósofo no es pues la del *conocimiento*: el ser y el mundo no son, para él, esas incógnitas que deben determinarse por su relación con términos conocidos, unos y otros *a priori* pertenecientes al mismo orden de *variables* que un pensamiento cautivante busca aproximar al máximo. La filosofía tampoco es *toma de conciencia*: no se trata para ella de reencontrar en una conciencia legisladora la significación que habría dado al mundo y al ser por definición nominal. Así como no hablamos por hablar, como hablamos a alguien *de* algo o *de* alguien, y así como en esa iniciativa de la palabra está implicada una perspectiva del mundo y de los demás de la cual depende todo *lo que* decimos, así también la significación léxica, e incluso las significaciones puras, reconstruidas según un propósito, como las de la geometría, apuntan a un universo de ser en bruto y de coexistencia al que ya nos habíamos arrojado cuando hablamos y pensamos, y que, por principio, no admite el proceso de *aproximación* objetivadora o reflexiva, puesto que se halla a distancia, en horizonte, latente o disimulado. Es él al que apunta la filosofía, él es, como se dice, *el objeto* de la filosofía –pero aquí la laguna nunca será colmada, la incógnita transformada en conocido, el «objeto» de la filosofía nunca vendrá a cumplir la pregunta filosófica,

puesto que esta obturación le quitaría la profundidad y la distancia que le son esenciales–. El ser efectivo, presente, último y primero, la cosa misma, son por principio aprehendidos por transparencia a través de sus perspectivas, sólo se ofrecen pues a alguien que quiere, no tenerlos, sino verlos, no tenerlos como entre pinzas, o inmovilizarlos como bajo el objetivo de un microscopio, sino dejarlos ser y asistir a su ser continuado, que se limite pues a restituirles el hueco, el espacio libre que piden que se les devuelva, la resonancia que exigen, que sigue su propio movimiento, que es, entonces, no una nada que el ser pleno vendría a obturar, sino pregunta otorgada al ser poroso que ella interroga y del que no obtiene *respuesta* sino confirmación de su asombro. Hay que comprender la percepción como ese pensamiento interrogativo que deja ser al mundo percibido en lugar de plantearlo, ante el cual las cosas se hacen y deshacen en una especie de deslizamiento, más acá del sí y del no.

Nuestra discusión sobre lo negativo nos anuncia otra paradoja de la filosofía, que la distingue de cualquier problema de conocimiento y prohíbe hablar, en filosofía, de *solución*: acceso a lo lejano como lejanía, también es pregunta hecha a lo que no habla. Esta le pregunta a nuestra experiencia del mundo lo que es el mundo antes de que sea cosa de la que se habla y va de suyo, antes de que esté reducido a un conjunto de significados manejables, disponibles; ella plantea esa pregunta a nuestra vida muda, se dirige a esa mezcla del mundo y nosotros que precede a la reflexión, porque el examen de las significaciones en sí mismas nos daría el mundo reducido a nuestras idealizaciones y a nuestra sintaxis. Pero, por otra parte, lo que ella encuentra al volver así a las fuentes, lo dice. La filosofía es una construcción humana, y el filósofo sabe perfectamente que, cualquiera sea su esfuerzo, en el mejor de los casos, ella será ubicada como muestra entre los *artefacts* y los productos de la cultura. Si esta paradoja no es una imposibilidad, y si la filosofía puede hablar, es porque el lenguaje no es sólo el depósito de significaciones fijas y adquiridas, porque su poder acumulativo resulta él mismo de un poder de anticipación o preconcepto, porque uno no habla solamente de lo que sabe, como para ostentarlo –sino también de lo que no sabe, para saberlo– y porque el lenguaje, al hacerse, expresa, al menos lateralmente, una ontogénesis de la que forma parte. Pero de ello resulta que las palabras más cargadas de filosofía no son necesariamente las que encierran lo que dicen: son, más bien, las que acceden más enérgicamente al Ser, porque expresan más de cerca la vida del todo y hacen vibrar nuestras evidencias habituales hasta desarticularlas. Se trata entonces de saber si la filosofía, como reconquista del ser en bruto o salvaje, puede realizarse por los medios del lenguaje elocuente, o si no habría que usarlo de un modo que le quitase su poder de significación inmediata o directa, para igualarlo a lo que ella quiere decir de todas maneras.

En resumen, la filosofía interroga a la fe perceptiva, pero no espera ni recibe una respuesta en el sentido común del término, porque no es el develamiento de una variable o invariante desconocida lo que responderá esa pregunta, y porque el mundo existente existe en modo interrogativo. La filosofía es la fe perceptiva que se interroga a sí misma. Puede decirse de ella, como de toda fe, que es fe *porque* es posibilidad de duda, y ese infatigable recorrido de las cosas que es nuestra vida es también una interrogación continua. No es solamente la filosofía, es en primer lugar la mirada que interroga a las cosas. Nosotros tenemos, no una conciencia constituyente de las cosas, como cree el idealismo, o un preordenamiento de las cosas en la conciencia, como cree el realismo (son indiscernibles en lo que aquí nos interesa, porque ambos afirman la adecuación de las cosas y de la mente/espíritu): tenemos, con nuestro cuerpo, nuestros sentidos, nuestra mirada, nuestro poder de comprender la palabra y hablar, *elementos medidores* para el Ser, dimensiones con las cuales podemos relacionarlo, pero no una relación de adecuación o inmanencia. La percepción del mundo y de la historia es la práctica de esta medida, la referencia de su separación o de su diferencia con respecto a nuestras normas. Si somos nosotros mismos cuestionados en el desarrollo de nuestra vida, no es porque un no ser central amenace a cada instante con revocar su consentimiento al ser, es porque nosotros mismos somos una sola pregunta continua, un trabajo perpetuo de relevamiento de nosotros mismos en las constelaciones del mundo, y de las cosas en nuestras dimensiones. Las preguntas mismas de la curiosidad o las de la ciencia están animadas interiormente por la interrogación fundamental que aparece al desnudo en la filosofía. «En cualquier momento un hombre levanta la cabeza, olfatea, escucha, considera, reconoce su posición: piensa, suspira y, sacando su reloj del bolsillo sobre su costado, mira la hora. *¿Dónde estoy?* y *¿qué hora es?* Tal es, de nosotros en el mundo, la pregunta inagotable...»[11] El reloj y el mapa sólo ofrecen una apariencia de respuesta: nos indican cómo lo que estamos viviendo se sitúa con respecto al curso de los astros o de un día humano, o con respecto a lugares que tienen un nombre. Pero esos acontecimientos-referencia o esos lugares-dichos, ¿dónde están? Nos remiten a otros, y la respuesta sólo nos satisface porque no prestamos atención, porque nos creemos «en casa». Renacería, y sería efectivamente inagotable, casi insensata, si quisiéramos ubicar a su vez nuestros niveles, medir nuestros patrones, si nos preguntáramos: pero el mundo mismo, ¿dónde está? ¿Y por qué soy yo?[12] ¿Cuál es mi verdadera edad? ¿Soy realmente

[11] Claudel, *Art Poétique*, Mercure de France, pág. 9.

[12] Según Alain, es la pregunta que surge en *Manon Lescaut* en la cumbre de su desgracia. Extraña leyenda: no la hemos encontrado en *Manon Lescaut*. Uno podría preguntarse de qué profundidad de ensoñación le viene a Alain y por qué disfrazada como cita.

el único en ser yo? ¿No tengo en alguna parte un doble, un mellizo? Estas preguntas que se hace el enfermo en sus momentos de calma, o simplemente esa mirada a su reloj, como si importara que el suplicio tenga lugar bajo tal inclinación del sol, a tal hora de la vida del mundo, ponen al desnudo, en momentos en que la vida se ve amenazada, el profundo movimiento por el cual nos hemos instalado en el mundo, y el recomenzar de un poco más de tiempo. Los antiguos leían en el cielo la hora de la batalla por librar. Nosotros ya no creemos que esté escrita en alguna parte. Pero creemos y creeremos siempre que lo que sucede aquí y ahora es uno con lo simultáneo; lo que sucede no sería para nosotros enteramente real si no supiéramos a qué hora sucede. La hora ya no está de antemano destinada al acontecimiento, sino que el acontecimiento, cualquiera sea, se la apropia; este no sería enteramente él mismo si no lo ubicáramos en la inmensa simultaneidad del mundo y en su irrupción indivisa. Toda pregunta, incluso la del simple conocimiento, forma parte de la pregunta central que es nosotros mismos, de ese llamado a la totalidad al que ningún ser objetivo da respuesta, y que ahora examinaremos más precisamente.

INTERROGACIÓN E INTUICIÓN

La filosofía no hace preguntas ni aporta respuestas que colmarían poco a poco las lagunas. Las preguntas son interiores a nuestra vida, a nuestra historia: nacen allí, mueren allí; si encontraron respuesta, generalmente se transforman allí; en todo caso, es un pasado de experiencia y saber el que culmina un día en ese estado de apertura. La filosofía no considera dado el contexto, se vuelve sobre él para buscar el origen y sentido de las preguntas y de las respuestas, y sobre la identidad de quien pregunta; y de ese modo accede a la interrogación, que anima todas las preguntas de conocimiento pero es diferente de ellas.

Nuestras preguntas habituales –«¿dónde estoy?», «¿qué hora es?»– son la falta o ausencia provisoria de un hecho o de un enunciado positivo, agujeros en un tejido de cosas o de indicadores que nos aseguran que es continuo, puesto que hay un tiempo, un espacio, y sólo se trata de saber en qué punto de ese tiempo y de ese espacio estamos. La filosofía, a primera vista, generaliza solamente esa clase de preguntas. Cuando pregunta si el espacio, el tiempo, el movimiento, el mundo existen, el campo de la pregunta es más amplio, pero sigue siendo, como la pregunta natural, no más que una pregunta a medias, incluida en una fe fundamental: hay algo, y sólo se trata de saber si es realmente ese espacio, ese tiempo, ese movimiento, ese mundo lo que creemos ver o sentir. La destrucción de las creencias, el asesinato simbólico de los otros y del mundo, la supresión de la visión y de lo visible, del pensamiento y del ser, no nos establece, como ellos lo pretenden, en lo negativo; cuando uno ha quitado todo eso, se instala en lo que queda, sensaciones, opiniones; y lo que queda no es una nada, ni de otra clase que lo que hemos quitado: son fragmentos mutilados de la vaga *omnitudo realitatis* contra la cual se ejercía la duda, y ellos la regeneran bajo otros nombres –apariencia, ensueño, Psyché, representación–. En nom-

bre de esas realidades flotantes es que la realidad sólida es puesta en duda. No salimos del algo, y la duda como destrucción de las certezas no es duda. Es lo mismo cuando la duda se hace metódica, cuando no es fluidificación de las certezas sino retiro deliberado, negación a adherir a ellas. Esta vez, ya no se discute que haya evidencias, y que por ahora sean irresistibles; y si se las pone en suspenso, es por el único motivo de que son nuestras, presas del flujo de nuestra vida, y que, para conservarlas más de un instante, deberíamos confiar en el oscuro aparato temporal de nuestra fábrica interna, que acaso sólo nos da ilusiones coherentes. Esta naturaleza engañosa, este algo opaco que nos encerraría en nuestras claridades, es sólo un fantasma de nuestro rigorismo, un quizás. Si este posible basta para mantener a raya nuestras evidencias, es porque le damos peso por la decisión de no presuponer nada tácitamente. Si en su nombre fingimos anular luces que no podríamos anular realmente, si estimamos falso lo que sólo es condicional, si hacemos de la separación eventual entre lo verdadero y lo falso una distancia infinita y de una duda especulativa el equivalente de una condena, es porque, como seres pasivos, nos sentimos presa de una masa del Ser que nos elude, o aun manejados por un agente maligno, y oponemos a esa adversidad el deseo de una evidencia absoluta, libre de todo carácter fáctico. Así, la duda metódica, la que es conducida a la zona voluntaria de nosotros mismos, se refiere al Ser, puesto que resiste a una evidencia de hecho, reprime una verdad involuntaria cuya presencia allí confiesa, y en la que se inspira el proyecto mismo de una evidencia absoluta. Si sigue siendo duda, sólo puede ser renovando los equívocos del escepticismo, omitiendo mencionar lo que toma del Ser o evocando una falsedad del Ser, un Gran Engañador, un Ser que activamente se oculta y eleva ante sí la pantalla de nuestro pensamiento y de sus evidencias, como si ese ser elusivo no fuese nada. La interrogación filosófica no iría pues al fondo de sí misma si se limitara a generalizar la duda, la cuestión común del *an sit*, a extenderlas al mundo o al Ser, y se definiera como duda, no-saber o no-creencia. Pero no es tan sencillo. Al extenderse a todo, la pregunta común cambia de sentido. Para retirarse de todo ser, la filosofía elige ciertos entes –las «sensaciones», la «representación», el «pensamiento», la «conciencia», o incluso un ser engañoso–. Justamente para llevar a cabo su proyecto de radicalismo, tendría que tomar como tema ese lazo umbilical que siempre la liga al Ser, ese horizonte inalienable que ya la tiene engañada, esa iniciación previa a la que vanamente trata de volver, dejar de negar, incluso dejar de dudar, retroceder solamente para ver el mundo y el Ser, o también ponerlos entre comillas como se hace con las palabras de otro, dejarlas hablar, ponerse a escuchar...

Entonces, si la pregunta ya no puede ser la del *an sit*. se vuelve la del *quid sit*, sólo nos queda investigar lo que es el mundo, y la verdad, y el ser,

en los términos de la complicidad que tenemos con ellos. Al mismo tiempo que a la duda, uno renuncia a la afirmación de un afuera absoluto, de un mundo o de un Ser que serían un individuo macizo, uno se vuelve hacia ese Ser que duplica en toda su extensión nuestros pensamientos, puesto que estos son pensamientos de algo, y que por lo tanto es sentido, y sentido del sentido. No sólo ese sentido que se arraiga a las palabras y pertenece al orden de los enunciados y de las cosas dichas, a una región circunscripta del mundo, a cierto género del Ser, sino sentido universal, que sea capaz de sostener tanto las operaciones lógicas y el lenguaje como el despliegue del mundo. Será *aquello sin lo cual* no habría mundo, ni lenguaje, ni cosa alguna, será la esencia. Cuando la mirada pura se traslada del mundo a lo que lo hace mundo, de los entes a lo que los hace ser, esa mirada que nada sobreentiende, que no tiene detrás, como nuestros ojos, las tinieblas de un cuerpo y de un pasado, sólo puede aplicarse a lo que esté ante ella sin restricción ni condición: a lo que hace que el mundo sea mundo, a una gramática imperiosa del Ser, a núcleos de sentido imposibles de descomponer, redes de propiedades inseparables. Las esencias son ese sentido intrínseco, esas necesidades de principio, sean cuales fueren las realidades en que se mezclan y se difuminan (sin que, por otra parte, sus implicaciones dejen de hacerse valer), único ser legítimo o auténtico, que tiene pretensión y derecho al ser y que es afirmativo de sí mismo, porque es el sistema de todo cuanto es posible para los ojos de un puro espectador, el diseño o el dibujo de lo que, en todos los niveles, es *algo* –algo en general, o algo material, o algo espiritual, o algo viviente–.

A través de la pregunta *quid sit* mejor que a través de la duda, la filosofía logra desprenderse de todos los entes, porque los cambia en su sentido –un paso que ya es el de la ciencia cuando, para responder a las preguntas de la vida que sólo son vacilaciones entre el sí y el no, ella pone en tela de juicio las categorías recibidas, inventa nuevos géneros del Ser, un nuevo cielo de esencias–. Pero ese trabajo, ella no lo termina: no desprende completamente sus esencias del mundo, las mantiene bajo la jurisdicción de los hechos, que mañana pueden demandar otra elaboración. Galileo sólo da un esbozo de la cosa material, y la física clásica entera vive sobre una esencia de la Physis que quizá no sea su esencia verdadera: ¿hay que conservar los principios y, mediante alguna hipótesis auxiliar, reducir a ellos, como se pueda, la mecánica ondulatoria? ¿O, por el contrario, estamos ante la inminente aparición de una nueva esencia del mundo material? ¿Hay que conservar la esencia marxista de la historia y tratar como variantes empíricas y confusas los hechos que parecen ponerla en tela de juicio, o, por el contrario, estamos ante un giro en que, *bajo* la esencia marxista de la historia, aparece en transparencia una esencia más auténtica y más plena? La cuestión queda sin decidir en el saber científico, porque en él se super-ponen

verdades de hecho y verdades de razón, y porque el recorte de los hechos, como la elaboración de las esencias, se maneja bajo presuposiciones que aún falta interrogar si se quiere saber plenamente lo que la ciencia quiere decir. La filosofía sería esa misma lectura del sentido llevada a su término, ciencia exacta, la única exacta, porque es la única que lleva hasta el final el esfuerzo por saber *qué es* la Naturaleza y la Historia, el Mundo y el Ser cuando tomamos contacto con ellos: no sólo el contacto parcial y abstracto de la experiencia y del cálculo físico o del análisis histórico, sino el contacto total de quien, viviendo en el mundo y en el Ser, pretende ver plenamente su vida, especialmente su vida de conocimiento, y que, como habitante del mundo, procura pensarse en el mundo, pensar el mundo en sí mismo, ordenar sus esencias confundidas y formar finalmente la significación «Ser».[a]

Cuando la filosofía encuentra bajo la duda un «saber» previo, en torno a las cosas y del mundo como hechos y como hechos dudosos, un horizonte que abarca nuestras negaciones y nuestras afirmaciones, y se adentra en ese horizonte, es evidente que debe definir de nuevo ese nuevo algo. ¿Lo define bien, o suficientemente, diciendo que es la *esencia*? La cuestión de la esencia, ¿es la cuestión última? Con la esencia y el espectador puro que la ve, ¿estamos realmente en el origen? La esencia es en efecto dependiente. El inventario de las necesidades de esencia se hace siempre bajo una suposición (la misma que a menudo se repite en Kant): si este mundo debe existir para nosotros, o si debe haber un mundo, o si debe haber algo, entonces deben observar tal o cual ley de estructura. Pero ¿de dónde nos viene la hipótesis? ¿De dónde sabemos que hay algo, que hay un mundo? Ese saber está debajo de la esencia, es la experiencia de la que forma parte la esencia, y que ella no envuelve. El ser de la esencia no es primero, no descansa en sí mismo, no es él quien puede enseñarnos lo que es el Ser, la esencia no es *la* respuesta a la pregunta filosófica, la pregunta filosófica no está planteada en nosotros por un puro espectador: es primeramente la de saber cómo, sobre qué fondo, se establece el puro espectador, de qué fuente más profunda la extrae. Sin las necesidades de esencia, la conexiones inquebrantables, las implicaciones irresistibles, las estructuras resistentes y estables, no habría mundo, ni algo en general, ni Ser; pero su autoridad de esencias, su potencia afirmativa, su dignidad de principios no van de suyo. De las esencias que encontramos, no tenemos derecho a decir que dan el sentido primitivo del Ser, que son lo posible en sí, todo lo posible, ni a considerar imposible todo lo que no obedece a sus leyes, ni a tratar al Ser y al mundo como su consecuencia: ellas sólo son su manera o estilo, son el *Sosein* y no el *Sein*, y si tenemos

[a] *Al margen*: lo que hay de verdadero: lo que no es una nada es ALGO, pero ese algo no es duro como diamante, no incondicionado, ERFAHRUNG.

fundamento para decir que todo pensamiento las respeta como lo hace el nuestro, si ellas tienen valor universal, es porque en su calidad de pensamiento otro, fundado en otros principios, debería, para hacerse reconocer por nosotros, entrar en comunicación con nosotros, prestarse a las condiciones del nuestro, de nuestra experiencia, tomar sitio en nuestro mundo, y, finalmente, porque todos los pensadores y todas las esencias posibles dan acceso a una sola experiencia y al mismo mundo. Indudablemente, para establecer y enunciar esto hemos utilizado esencias, la necesidad de esta conclusión es una necesidad de esencia, pero ella no supera los límites de un pensamiento y no se impone a todos ellos, ni siquiera sobrevive a mi intuición del momento, y vale para mí como experiencia duradera sólo porque mi experiencia se vincula a sí misma y a la de los demás, dando acceso a un único mundo, inscribiéndose en un único Ser. Le pertenece entonces a la experiencia el poder ontológico último; y las esencias, las necesidades de esencia, la posibilidad interna o lógica, por sólidas e incuestionables que sean a ojos de la mente, finalmente sólo tienen su fuerza y elocuencia porque todos mis pensamientos, y los pensamientos de los demás, están sujetos en el tejido de un solo Ser. El puro espectador en mí, que todo lo eleva a la esencia, que produce sus ideas, sólo está seguro con ellas de tocar el Ser porque emerge en una experiencia actual rodeada por experiencias actuales, por el mundo actual, por el Ser actual, que es la base del Ser predicativo. Las posibilidades de esencia bien pueden envolver y dominar *los hechos*, ellas mismas derivan de otra posibilidad, y más fundamental: la que trabaja mi experiencia, le permite acceder al mundo y al Ser, y que, ciertamente, no los encuentra ante sí como *hechos*, pero anima y organiza *su facticidad.* Cuando la filosofía deja de ser duda para hacerse revelación, explicitación, ya que se apartó de los hechos y de los entes, el campo que ella se abre está realmente hecho de significaciones o de esencias, pero que no se bastan a sí mismas; que abiertamente se refieren a nuestros actos de ideación y son extraídas por ellos de un ser en bruto en el que se trata de reencontrar en estado salvaje a los garantes de nuestras esencias y de nuestras significaciones.

Cuando me pregunto lo que es el algo o el mundo o la cosa material, todavía no soy el puro espectador que, por el acto de ideación, voy a ser; soy un campo de experiencias en que sólo se esbozan la familia de las cosas materiales y otras familias, y el mundo como su estilo común; la familia de las cosas dichas y el mundo de la palabra como su estilo común y, finalmente, el estilo abstracto y descarnado de algo en general. Para pasar de allí a las esencias tengo que intervenir activamente, hacer variar las cosas y el campo, no por alguna manipulación, sino sin tocarlos, al suponer cambiada o al poner fuera de circuito tal relación o tal estructura, al observar lo que de ello resulta para los otros, con el

fin de distinguir las que son separables de la cosa y las que al contrario no pueden suprimirse o cambiarse sin que la cosa deje de ser ella misma. La esencia emerge de esta prueba –no es, por lo tanto, un ser positivo–. Es un invariante, más exactamente: aquello cuyo cambio o ausencia alteraría o destruiría la cosa; y la solidez, la esencialidad de la esencia se mide exactamente por el poder que tenemos para variar la cosa. Una esencia pura, que en nada fuera contaminada ni perturbada por los hechos, sólo podría resultar de un ensayo de variación total. Exigiría un espectador sin secretos, sin latencia, para darnos la certeza de que nada fuera subrepticiamente introducido. Para reducir verdaderamente una experiencia a su esencia, tendríamos que tomar una distancia suficiente que la pusiera completamente bajo nuestra mirada con todos los sobreentendidos de sensorialidad o pensamiento que juegan en ella, hacerla pasar y hacernos pasar enteros a la transparencia de lo imaginario, pensarla sin el apoyo de suelo alguno, en resumen, retroceder hasta el fondo de la nada. Sólo entonces nos sería dado saber qué momentos hacen positivamente el ser de esa experiencia. Pero ¿seguiría siendo una experiencia, ya que yo la sobrevolaría? Y si yo tratara de mantenerlo como una adhesión en pensamiento, ¿sería propiamente una esencia lo que yo vería? Toda ideación, por ser una ideación, se hace en un espacio de existencia, bajo la garantía de mi duración, que debe volver en sí misma para encontrar la misma idea que yo pensaba hace un instante y pasar a los otros para encontrarla también en ellos. Toda ideación es sostenida por ese árbol de mi duración; esa savia ignorada nutre la transparencia de la idea; detrás de la idea están la unidad, la simultaneidad de todas las duraciones reales y posibles, la cohesión de un extremo al otro de un solo Ser. Bajo la solidez de la esencia y de la idea está el tejido de la experiencia, esa carne del tiempo, y por eso no estoy seguro de haber penetrado hasta el núcleo duro del ser; mi indiscutible poder de asir campo, de desprender de lo real lo posible, no llega a dominar todas las implicaciones del espectáculo ni hacer de lo real una simple variante de lo posible; por el contrario, son los mundos y los seres posibles los variantes, y como dobles del mundo y del Ser actuales. Tengo campo suficiente para reemplazar por otros tales momentos de mi experiencia, para comprobar que eso no la suprime, por ende para determinar lo inesencial. Pero lo que queda después de esas eliminaciones, ¿pertenece necesariamente al Ser del que se trata? Para afirmarlo, tendría que sobrevolar mi campo, suspender o al menos reactivar todos los pensamientos sedimentados que lo rodean y, en primer lugar mi tiempo, mi cuerpo –lo cual no sólo me es imposible de hecho, sino que además me privaría precisamente de esa cohesión consistente del mundo y del Ser, sin la cual la esencia es locura subjetiva y arrogancia–. Para mí hay, pues, algo inesencial, y hay una zona, un hueco, donde se reúne lo que no es

inesencial, no imposible, no hay visión positiva que me dé en forma definitiva la inesencialidad de la esencia.

¿Diremos entonces que *nos falta*, que sólo la tenemos en principio, que está en el límite de una idealización siempre imperfecta? Este pensamiento doble que opone el principio y el hecho conserva bajo el nombre de «principio» sólo un prejuicio de la esencia, cuando es el momento de decidir si está fundado, y para conservar el prejuicio nos emplaza en el relativismo, cuando por el contrario quizá se obtendría, renunciando a la esencia intemporal y sin localidad, un verdadero pensamiento de la esencia. El hecho de haber comenzado por la antítesis del hecho y de la esencia, de lo que está individuado en un punto del espacio y del tiempo y de lo que está para siempre y en ninguna parte, nos lleva finalmente a tratar la esencia como una idea-límite, es decir, a hacerla inaccesible. Porque eso es lo que nos obligaba a buscar el ser de la esencia como una segunda positividad más allá del orden de los «hechos»; a soñar con una variación de la cosa que elimine todo lo que no es auténticamente ella y la haga aparecer desnuda, cuando ella está siempre vestida –con un imposible trabajo de la experiencia sobre la experiencia que la despojaría de su facticidad como de una impureza–. Quizá, por lo contrario, si se reexaminara la anti-tesis del hecho y de la esencia, se la podría redefinir de un modo que nos diera acceso a ella, porque ella no estaría más allá, sino en el corazón de ese enroscamiento de la experiencia sobre la experiencia que hace un momento nos planteaba dificultades.

La bifurcación de la esencia y del hecho sólo se impone a un pensamiento que mira al ser desde otra parte y, por decirlo así, de frente. Si yo soy *kosmotheoros*, mi mirada soberana encuentra a las cosas cada una en su tiempo, en su lugar. como individuos absolutos en un emplazamiento local y temporal único. Puesto que ellas participan desde su lugar en las mismas significaciones, nos vemos llevados a concebir, transversal a esa plana multiplicidad, otra dimensión, el sistema de significaciones sin localidad ni temporalidad. Después de lo cual, como no hay más remedio que volver a coser, y comprender cómo se enlazan los dos órdenes a través de nosotros, llegamos al inextricable problema de la intuición de las esencias. Pero ¿soy yo *kosmotheoros*? Más exactamente, ¿lo soy a título último? ¿Soy primitivamente poder de contemplar, pura mirada que fija las cosas en su lugar temporal y local, y las esencias en un cielo invisible, ese rayo del saber que debería surgir de ninguna parte? Pero, mientras me instalo en ese punto cero del Ser, sé perfectamente que él tiene, con la localidad y la temporalidad, un misterioso vínculo: mañana, dentro de un rato, esta visión desde lo alto, con todo lo que ella envuelve, caerá en una fecha del almanaque, le asignaré cierto punto de aparición sobre la tierra y en mi vida. Hay que creer que el tiempo ha continuado fluyendo por debajo, y la tierra existiendo. Puesto que, sin embargo, yo había pasado del otro lado; en

lugar de decir que estoy en el tiempo y en el espacio, o que no estoy en ninguna parte, ¿por qué no decir más bien que estoy en todas partes, siempre, al estar en este momento y en este lugar?

Porque el presente visible no está *en* el tiempo y el espacio, ni, por supuesto, *fuera* de ellos: no hay nada antes de él, después de él, alrededor de él, que pueda rivalizar con su visibilidad. Y, sin embargo, no está solo, no es todo. Exactamente: obstruye mi visión, o sea, me oculta a la vez que el tiempo y el espacio se extienden más allá, y que están *detrás* de él, en profundidad, a escondidas. Lo visible no puede así llenarme y ocuparme, sino porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada sino desde el medio de él mismo, yo, el vidente, también soy visible. Lo que hace el peso, la consistencia, la carne de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del presente y del mundo, es que quien los aprehende se siente emerger de ellos por una especie de enroscamiento o de repetición, fundamentalmente homogéneo a ellos, es que es lo sensible mismo viniendo a sí, y que recíprocamente lo sensible es para mí como su doble o una extensión de su carne. El espacio, el tiempo de las cosas, son jirones de él mismo, de su especialización, de su temporalización, ya no una multiplicidad de individuos distribuidos sincrónica y diacrónicamente, sino un relieve de lo simultáneo y de lo sucesivo, una pulpa espacial y temporal en que los individuos se forman por diferenciación. Las cosas, aquí, allá, ahora, entonces, ya no están en sí, en su lugar, en su tiempo, sólo existen en el extremo de esos rayos de espacialidad y temporalidad emitidos en el secreto de mi carne, y su solidez no es la de un objeto puro al que sobrevuela la mente: es experimentada por mí desde adentro en tanto yo estoy entre ellas, y en tanto ellas comunican a través de mí como cosa que siente. Como el recuerdo-pantalla de los psicoanalistas, el presente, lo visible, no cuenta tanto para mí, no tiene para mí un prestigio absoluto, sino en razón de ese inmenso contenido latente de pasado, futuro y otra parte, que a la vez anuncia y oculta. No hace falta entonces agregar a la multiplicidad de los átomos espaciotemporales una dimensión transversal de las esencias: lo que hay es toda una arquitectura, todo un «escalonamiento» de fenómenos, toda una serie de «niveles de ser»,[1] que se diferencian por el enroscamiento de lo visible y de lo universal sobre cierto visible en que se repite y se inscribe. Hecho y esencia ya no pueden ser distinguidos, no porque, mezclados en nuestra experiencia, sean en su pureza inaccesibles y subsistan como ideas-límites más allá de ella, sino porque, al no estar más el Ser *ante mí*, sino rodeándome y, en un sentido, atravesándome, y al no hacerse mi visión del Ser desde otra parte sino desde el medio del Ser, los pretendidos hechos, los individuos espaciotemporales, se encuentran desde el inicio montados sobre los ejes, los

[1] Jean Wahl, «Sein, Wahrheit, Welt, por E. Fink», *Revue de Métaphhsique et de Morale*, 1960, nº2.

pivotes, las dimensiones, la generalidad de mi cuerpo; y las ideas, por ende, ya incrustadas en sus articulaciones. No hay emplazamiento del espacio y el tiempo que no dependa de los otros, que no sea una variante de los otros como ellos de él; no hay individuo que no sea representativo de una especie o familia de seres, que no tenga, que no sea, un determinado estilo, una determinada manera de manejar el campo de espacio y tiempo que de él depende, de pronunciarlo, de articularlo, de irradiar en torno a un centro enteramente virtual; en síntesis, que no sea una determinada manera de ser, en sentido activo, un determinado *Wesen*, en el sentido, dice Heidegger, que tiene la palabra cuando se la emplea como verbo.[2]

En resumen, no hay una esencia, no hay una idea que no dependa de un ámbito de la historia y la geografía, no porque esté *encerrada* en él e inaccesible a los demás, sino porque, como el de la naturaleza, el espacio y tiempo de la cultura no se sobrevuelan, y porque la comunicación entre culturas constituidas se hace por la región salvaje en que todas se originaron. ¿Dónde está el *Sosein*, dónde está el *Sein*? Nunca tenemos ante nosotros individuos puros, glaciares de entes indivisibles, ni esencias sin lugar y sin fecha, no porque existan en otro lugar, fuera de nuestro alcance, sino porque somos experiencias, es decir pensamientos, que experimentan tras de sí el peso del espacio y del tiempo, del Ser mismo que estos piensan, que por lo tanto no mantienen bajo su mirada un espacio y un tiempo serial ni la pura idea de las series, sino que tienen a su alrededor un tiempo y un espacio de apilamiento, de proliferación, de intrusión, de promiscuidad –perpetua preñez, perpetuo alumbramiento, generatividad y generalidad, esencia bruta y existencia bruta, que son los vientres y nodos de la misma vibración ontológica–.

Y si uno preguntara cuál es ese medio indeciso en que nos encontramos tras rechazar la distinción del hecho y la esencia, hay que responder que es el medio mismo de nuestra vida, y de nuestra vida de conocimiento. Sería hora de desechar los mitos de la inductividad y de la *Wesenschau* que se transmiten, como cuestiones de honor, de generación en generación. Es claro, sin embargo, que el mismo Husserl nunca obtuvo una sola *Wesenschau* que no haya luego vuelto a estudiar y a elaborar, no para desmentirla, sino para hacerle decir lo que inicialmente no había dicho del todo; de modo que sería ingenuo buscar la solidez en un cielo de ideas o en un *fondo* de sentido: ella no está ni

[2] *El liceo*, para nosotros que volvemos allí treinta años después, como para quienes hoy lo habitan, no es tanto un objeto que sea útil o posible describir por sus caracteres, como cierto olor, cierta textura afectiva que tiene poder sobre cierta proximidad de espacio. Ese terciopelo, esa seda, son bajo mis dedos cierta manera de resistir y de ceder a ellos, un poder rugoso, liso, crujiente, que responden desde un lugar X a mi carne, se presta a su movimiento de carne musculosa o la tienta en su inercia. [*Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, pág 26.]

encima ni debajo de las apariencias, sino en su articulación, es el vínculo real que liga secretamente una experiencia y sus variantes. Es claro también que la inductividad pura es un mito. Reservemos el campo de la física, reservémonos para mostrar más tarde que el psicoanálisis del conocimiento objetivo es interminable, o más bien que, como todo psicoanálisis, está destinado, no a suprimir el pasado, las fantasías, sino a transformarlos de potencias de muerte en productividad poética; y que la idea misma de conocimiento objetivo y la del algoritmo como autómata espiritual, y finalmente la de un objeto que se informa y se conoce a sí mismo, se apoya, tanto como otra, más que otra, en nuestros ensueños. Dejemos esto por el momento. En todo caso, en cuanto se trata de lo viviente y del cuerpo, y con más razón del hombre, está perfectamente claro que ninguna investigación fecunda es inductividad pura, pura recensión de las constantes en sí, que la psicología, la etnología, la sociología, sólo nos han hecho saber algo poniendo la experiencia mórbida o arcaica, o simplemente otra, en contacto con nuestra experiencia, esclareciendo una por otra, criticando una por otra, organizando el *Ineinander*, y, finalmente, practicando esa variación eidética que Husserl reservó primero (único error) a la imaginación y a la visión solitaria del filósofo, cuando ella es el soporte y el lugar mismo de esa *opinio communis* que se llama la ciencia. Por este camino, al menos, es seguro que se accede a la objetividad, no hundiéndose en un En-Sí, sino develando, rectificando uno por otro, el dato externo y el doble interno que de él tenemos en tanto percibidores sensibles, arquetipos y variantes de la humanidad y de la vida, es decir, en tanto que somos interiores a la vida, al ser-humano y al Ser, como él a nosotros; y que vivimos y conocemos, no a medio camino de hechos opacos a ideas límpidas, sino en el punto de encuentro y cruce en que familias de hechos inscriben su generalidad, su parentesco, se agrupan en torno a las dimensiones y al lugar de nuestra propia existencia. Ese medio de la existencia y esencia brutas no es misterioso: no salimos de él, no tenemos otro. Los hechos y las esencias son abstracciones: lo que existen son mundos, y un mundo y un Ser, no suma de hechos o un sistema de ideas, sino imposibilidad del sinsentido o del vacío ontológico, así como el espacio y el tiempo no son una suma de individuos locales y temporales, sino presencia y latencia tras ellos de todos los demás y, detrás de ellos, de otros más, de quienes no sabemos lo que son, pero sí al menos que son determinables en principio. Este mundo, este Ser, facticidad e idealidad indivisas, que no es uno en el sentido de los individuos que contiene, y menos aún dos o varios en el mismo sentido, no es nada misterioso: en él es donde habitan, digamos lo que digamos de él, nuestra vida, nuestra ciencia y nuestra filosofía.[b]

[b] *Las siguientes líneas están insertas aquí, en el cuerpo del texto:* en este trabajo de la experiencia sobre la experiencia que es el contexto carnal de la esencia, hay que señalar

Explicitaremos la cohesión del tiempo, la del espacio, la del espacio y del tiempo, la «simultaneidad» de sus partes (simultaneidad literal en el espacio, simultaneidad en sentido figurado en el tiempo) y el entrelazamiento del espacio y del tiempo, y la cohesión del anverso y del reverso en mi cuerpo, por la cual, visible y tangible como una cosa, él es quien toma esa vista de sí mismo, ese contacto consigo mismo, en el que se desdobla, se unifica, de modo que cuerpo objetivo y cuerpo fenoménico giran uno en torno a otro, o se invaden mutuamente. Basta con hacer ver, por el momento, que el Ser único, la dimensionalidad a la que pertenecen estos momentos, estos papeles y estas dimensiones, está más allá de la esencia y la existencia clásicas, y hace comprensible su relación.

Con respecto a la esencia y al hecho, basta con ubicarse en el ser del que tratamos, en vez de mirarlo desde afuera, o bien, *lo que viene a ser lo mismo*, basta con volver a ponerlo en la trama de nuestra vida, asistir desde adentro a la dehiscencia, análoga a la de mi cuerpo, que lo abre a sí mismo y nos abre a él, y que, en cuanto a la esencia, es la del hablar y del pensar. Así como mi cuerpo, que es uno de los visibles, se ve también a sí mismo, y por ello se hace luz natural que abre a lo visible su interior, para que se vuelva allí mi paisaje, realizando, como se dice, la milagrosa promoción del Ser a la «conciencia» –o, como preferimos decir, la segregación del «adentro» y del «afuera»–, así también la palabra, sostenida por las mil relaciones ideales de la lengua, y siendo ante la ciencia –en tanto lenguaje constituido– una determinada región del universo de las significaciones, es también órgano y resonador de todos los demás y, por lo tanto, coextensiva a lo pensable. La palabra es parte total de las significaciones como la carne de lo visible; igual que ella, relación al Ser a través de un ser; y, como ella, narcisista, erotizada, dotada de una magia natural que atrae dentro de su red a las demás significaciones, como el cuerpo siente al mundo sintiéndose a sí mismo. Hay aquí, en realidad, más que paralelismo o analogía, solidaridad y entrelazamiento. Si la palabra, que es sólo una región del mundo inteligible, puede ser también su asilo, es porque ella prolonga en lo invisible, extiende a las operaciones semánticas la pertenencia del cuerpo al ser y la pertinencia corpórea de todo ser, que me es definitivamente comprobada por lo visible, y de la que cada evidencia intelectual transmite un poco más lejos la idea. En una filosofía que toma en consideración el mundo operante, en función, presente y coherente, como en efecto es, la esencia no es en modo alguno un escollo: tiene allí su lugar como esencia operante, en función. No hay más esencias por encima de nosotros, objetos positivos ofrecidos a un ojo espiritual, pero

---

especialmente el de la palabra (retomar § sobre la reflexión y comprensión de la esencia como distanciamiento de las palabras).

hay una esencia por debajo de nosotros, nervadura común del significante y del significado, adherencia y reversibilidad del uno a otro, como las cosas visibles son los pliegues secretos de nuestra carne, y nuestro cuerpo, sin embargo, es una de las cosas visibles. Así como el mundo está detrás de mi cuerpo, la esencia operante está detrás de la palabra también operante, la que es menos poseedora que poseída por la significación, que no habla *de* ella, sino que *la* habla, o habla *según* ella o la deja hablar y hablarse en mí, penetra mi presente. Si existe una idealidad, un pensamiento que tiene porvenir en mí, que incluso penetra mi espacio de conciencia y tiene porvenir en los demás, y finalmente escrito, tiene porvenir en todo lector posible, sólo puede ser ese pensamiento que no aplaca mi hambre ni la de ellos, que indica una deformación general de mi paisaje y que lo abre a lo universal, justamente porque es más bien un *impensado*. Las ideas demasiado poseídas dejan de ser ideas, yo ya no pienso nada cuando hablo de ellas, como si fuera esencial para la esencia ser para mañana, como si ella fuera sólo un hilo de seda en el tejido de las palabras. Una conversación no es intercambio o confrontación de ideas, como si cada uno formara las suyas, las mostrara a los demás, mirara las de ellos y volviera a las suyas para corregirlas... Alguien habla, y los demás inmediatamente son sólo cierta distancia respecto de sus palabras, y él mismo especifica su propia distancia respecto de ellos. En voz alta o baja, cada uno habla entero, con sus «ideas», pero también con sus obsesiones, su historia secreta que los demás desnudan de pronto al formularlas como ideas. La vida se vuelve ideas y las ideas vuelven a la vida, cada uno es presa del torbellino en el que primero sólo se adentraba mesuradamente, llevado ahora por lo que dijo y lo que le contestaron, llevado por su pensamiento del que ya no es el único pensador. Nadie piensa ya, todos hablan, todos viven y gesticulan en el Ser, como yo me muevo en mi paisaje, guiado por gradientes de diferencias que debo observar o reducir si quiero permanecer aquí o ir allá. Ya sea en la conversación o en el monólogo, la esencia en estado vivo y activo es siempre cierto punto de fuga señalado por la disposición de las palabras, su «otro lado» inaccesible, salvo para quien acepta vivir siempre primero y siempre en ellas.

Como la nervadura sostiene la hoja desde adentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia; su estilo, mudo primero, proferido luego. Como todo estilo, ellas se elaboran en la consistencia del ser, y no pueden –no sólo de hecho sino también de derecho– ser desprendidas de ella para ser desplegadas y expuestas a la mirada.

La interrogación filosófica, pues, no es la simple espera de una significación que vendría a colmarla. «¿Qué es el mundo?» o, mejor, «¿qué es el Ser?», son preguntas que sólo se vuelven filosóficas si, por una especie

de diplopía, apuntan al mismo tiempo a un estado de cosas, a sí mismas como preguntas –al mismo tiempo que a la significación «ser», al ser de la significación y al lugar de la significación en el Ser–. Es lo propio de la interrogación filosófica volverse sobre sí misma, preguntarse también lo que es preguntar y lo que es responder. Esta pregunta en segunda potencia, en cuanto está planteada, no puede ser borrada. Nada volverá a ser a partir de entonces como si nada hubiera sucedido. El olvido de la pregunta, el retorno a lo positivo, sólo serían posibles si la interrogación fuera simple ausencia de sentido, retroceso a la nada que no es nada. Pero el que pregunta no es una nada, es –algo muy diferente– un ser que se interroga; lo que él tiene de negativo está soportado por una infraestructura de ser, no es por lo tanto una nada que se elimina de la cuenta. Decíamos que la duda es un positivismo clandestino, y que se la debe dejar atrás avanzando hacia el algo que ella niega y sigue afirmando. Pero recíprocamente, si quisiéramos dejarla atrás avanzando hacia una esfera de absoluta certeza que fuera la de las significaciones y las esencias, ese positivismo absoluto querría decir que el que pregunta ha alejado tanto de sí al Ser y al mundo, que ya no está en ellos. Como el negativismo de la duda, el positivismo de las esencias dice secretamente lo contrario de lo que dice abiertamente. La posición tomada de acceder al ser absolutamente duro de la esencia oculta la pretensión mentirosa de no ser nada. Ninguna pregunta va hacia el Ser: aunque más no sea por su ser de pregunta, ya lo frecuentó, vuelve de él. Así como queda excluido que la pregunta sea ruptura real con el Ser, nada vivida, también queda excluido que sea ruptura ideal, mirada absolutamente pura sobre una experiencia reducida a su significación o a su esencia. Así como queda excluido que la pregunta sea sin respues-ta, pura apertura a un Ser trascendente, así también queda excluido que la respuesta sea inmanente a la pregunta y que, como decía Marx, la humanidad sólo plantee las preguntas que puede contestar, las cuestiones que puede resolver. Y estas dos perspectivas quedan excluidas por la misma razón, a saber, que en ambas hipótesis, finalmente, no habría pregunta y que en ambos casos nuestra situación de partida es ignorada; ya sea porque, cortados del Ser, no tengamos positivo suficiente para hacer una pregunta, ya sea porque, presos en él, ya estemos más allá de toda pregunta. Las cuestiones de esencia a las que se quiere reducir la filosofía no son, por sí mismas, más filosóficas que las cuestiones de hecho, y estas, eventualmente, tampoco menos filosóficas que aquellas. La dimensión de la filosofía cruza la de la esencia y del [hecho].[c] Interrogarse sobre la esencia del tiempo y del espacio no es todavía hacer filosofía si uno no se interroga después sobre las relaciones del tiempo y del espacio con sus esencias. Y, en un sentido, las cuestiones

[c] *Reintroducimos entre corchetes la palabra* hecho, *tachada por error en el original.*

de hecho van más lejos que las verdades de razón. «En cualquier momento, un hombre levanta la cabeza, olfatea, escucha, considera, reconoce su posición: piensa, suspira y, sacando su reloj del bolsillo en su pecho, mira la hora. *¿Dónde estoy?* y *¿qué hora es?* Tal es, de nosotros en el mundo, la pregunta inagotable...»[a] [3] Inagotable, porque la hora y el lugar cambian constantemente, pero sobre todo porque la pregunta que allí surge no es, en el fondo, la de saber en qué lugar estamos de un espacio tomado como dado, en qué hora vivimos de un tiempo tomado como dado, sino primeramente qué es esa dependencia indestructible que tenemos de las horas y de los lugares, ese registro perpetuo de las cosas, esa instalación continuada entre ellas, por la cual tengo que estar ante todo en un tiempo, en un lugar, sean cuales fueren. Una información positiva, un enunciado cualquiera, no hacen más que diferir esa pregunta y engañar nuestra hambre. Nos remiten a no sé qué ley de nuestro ser, según la cual tras un espacio hay otro espacio, tras un tiempo, otro tiempo, cuando es a esa misma ley que apuntan nuestras preguntas de hecho. Si pudiéramos escrutar su motivación última, encontraríamos, bajo las preguntas *dónde estoy* y *qué hora es*, un conocimiento secreto del espacio y del tiempo como entes que deben ser interrogados, de la interrogación como relación última con el Ser y como órgano ontológico. Las necesidades de esencia sólo serán la «respuesta» que la filosofía busca. La «respuesta» está más arriba que los «hechos», más abajo que las «esencias», en el Ser salvaje donde estaban indivisos, y donde, por detrás o por debajo de las escisiones de nuestra cultura, siguen estándolo.

Lo que proponemos aquí y oponemos a la búsqueda de la esencia no es el retorno a lo inmediato, la coincidencia, la fusión efectiva con lo existente, la búsqueda de una integridad original, de un secreto perdido y por redescubrir, que anulara nuestras preguntas e incluso pusiera a nuestro lenguaje en posición de acusado. Si la coincidencia está perdida, no es por casualidad, si el Ser está oculto, es que eso mismo es un rasgo del Ser, y ningún develamiento nos lo hará comprender. Un inmediato perdido, difícil de restituir, traerá consigo, si se lo restituye, el sedimento de los procesos críticos por los cuales se lo habrá recuperado, y por ende no será lo inmediato. Si debe serlo, si no debe conservar ningún rastro de nuestras operaciones de aproximación, si es el Ser mismo, es que no hay, de nosotros hacia él, ningún camino, y que por principio es inaccesible. Las cosas visibles a nuestro alrededor descansan en sí mismas, y su ser natural es tan pleno que parece envolver su ser percibido, como si la percepción que de ellas tenemos se hiciera en ellas. Pero, si yo expreso esta experiencia diciendo que las cosas están

[a] *Observará el lector que la misma frase de Claudel ya fue citada y comentada en el capítulo anterior (pág. 97). Esta repetición atestigua el estado inacabado del manuscrito.*

[3] Claudel, *Art poétique*, pág. 9, ob. cit.

en su lugar y que nosotros nos fundimos con ellas, la vuelvo inmediatamente imposible: porque a medida que me aproximo a la cosa, yo dejo de ser; a medida que yo soy, no hay cosa, sino sólo un doble de ella en mi «cámara oscura». En el momento en que mi percepción se va a volver percepción pura, cosa, Ser, ella se apaga; en el momento en que ella se enciende, yo ya no soy la cosa. Y del mismo modo, con el ser del pasado no hay coincidencia real: si el recuerdo puro es el antiguo presente conservado, y si en la rememoración yo vuelvo a ser verdaderamente lo que fui, no se entiende cómo podría abrirme la dimensión del pasado; y si, al inscribirse en mí, cada presente pierde su carne, si el recuerdo puro en que se transforma es un invisible, entonces hay realmente pasado, pero no coincidencia con él, estoy separado de él por toda la consistencia de mi presente, sólo es mío encontrando en él un lugar de alguna manera, haciéndose nuevamente presente. Así como no hay nunca a la vez cosa y conciencia de la cosa, tampoco hay a la vez pasado y conciencia del pasado, y por la misma razón: en una intuición por coincidencia y fusión, todo lo que se le da al Ser se lo quita a la experiencia, todo lo que se le da a la experiencia se lo quita al Ser. La verdad es que la experiencia de una coincidencia no puede ser, como dice a menudo Bergson, sino «coincidencia parcial». Pero ¿qué es una coincidencia sólo parcial? Es una coincidencia siempre superada o siempre futura, una experiencia que recuerda un pasado imposible, anticipa un porvenir imposible, que emerge del Ser o va a incorporarse a él, que «está en él» pero que no es él, y que, por lo tanto, no es coincidencia, fusión real, como de dos términos positivos o de dos elementos de una aleación, sino recubrimiento, como de un hueco y un relieve que permanecen distintos. Al venir después del mundo, después de la naturaleza, después de la vida, después del pensamiento, y al encontrar a estos constituidos antes que ella, la filosofía interroga realmente ese ser previo y se interroga a sí misma sobre su relación con él. Ella es retorno a sí misma y a todas las cosas, pero no retorno a un inmediato, que se aleja a medida que ella quiere aproximarse y fundirse en él. Lo inmediato está en el horizonte, y debe ser pensado de ese modo, sólo permaneciendo a distancia, permanece él mismo. Hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero ella no es fusión, coincidencia: porque mis ojos que ven, mis manos que tocan, pueden también ser vistos y tocados, porque entonces, en este sentido, ellos ven y tocan lo visible, lo tangible, desde adentro, porque nuestra carne tapiza e incluso envuelve todas las cosas visibles y tangibles de las que sin embargo está rodeada, el mundo y yo estamos uno en otro, y del *percipere* al *percipi* no hay anterioridad, hay simultaneidad, o incluso retraso. Porque el peso del mundo natural es ya un peso del pasado. Cada paisaje de mi vida, por ser, no un rebaño errante de sensaciones o un sistema de juicios efímeros, sino un segmento de la carne duradera

del mundo, está preñada, en tanto visible, de muchas otras visiones además de la mía; y lo visible que yo veo, del que hablo, aunque no sea la Himeta o los plátanos de Delfos, es numéricamente el mismo que veían, del que hablaban, Platón y Aristóteles. Cuando redescubro el mundo actual, tal como es, bajo mis manos, bajo mis ojos, contra mi cuerpo, encuentro mucho más que un objeto: un Ser del que forma parte mi visión, una visibilidad más vieja que mis operaciones o mis actos. Pero eso no significa que haya, de mí a él, fusión, coincidencia: por el contrario, eso se produce porque una suerte de dehiscencia abre mi cuerpo en dos, y porque entre él mirado y él que mira, hay recubrimiento o superposición, de modo que hay que decir que las cosas pasan en nosotros tanto como nosotros en las cosas. Nuestra intuición, decía Bergson, es reflexión, y decía bien: su intuición comparte con las filosofías reflexivas una especie de prejuicio supralapsario: el secreto del Ser está en una integridad que está detrás de nosotros. Lo que le falta, como a las filosofías reflexivas, es la doble referencia, la identidad del entrar en sí y salir de sí, de la vivencia y de la distancia. El retorno a los datos inmediatos, la profundización *in situ* de la experiencia, son ciertamente el lema de la filosofía por oposición a los conocimientos ingenuos. Pero el pasado y el presente, la esencia y el hecho, el espacio y el tiempo, no son *datos* en el mismo sentido, y ninguno de ellos lo es en el sentido de la coincidencia. Lo «originario» no es de un solo tipo, no está todo detrás de nosotros; la restitución del pasado verdadero, de la preexistencia, no es toda la filosofía; lo vivido no es plano, sin profundidad, sin dimensión, no es una capa opaca con la cual tendríamos que confundirnos; el llamado a lo originario va en varias direcciones: lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar ese estallido, esa no-coincidencia, esa diferenciación. Las dificultades de la coincidencia no son solamente dificultades de hecho que dejarían el principio intacto. Ya hemos encontrado, a propósito de la intuición de las esencias, ese sistema de doble verdad, que es también un sistema de doble falsedad; pues lo que es verdad *en principio* sin serlo nunca lo es *de hecho* y, recíprocamente, la situación de hecho que no compromete nunca los principios, y cada una de las dos instancias condena a la otra, la condena con un plazo, dejándole competencia en su orden. Si la coincidencia nunca es más que parcial, no hay que definir la verdad por la coincidencia total o efectiva. Y si tenemos la idea de la cosa misma y del pasado mismo, ella tiene que tener algún garante en el hecho. Es necesario entonces que la distancia, sin la cual la experiencia de la cosa o del pasado se reduciría a cero, sea también apertura a la cosa, al pasado, que entre en su definición. Entonces, lo que es dado no es la cosa desnuda, el pasado tal como fue en su tiempo, sino la cosa dispuesta a ser vista, cargada, tanto por principio como de hecho, de todas las visiones que de ella pueden tomarse: el pasado tal como fue un día, *más*

una inexplicable alteración, una extraña distancia –pasado ligado, tanto por principio como de hecho, a una rememoración que la atraviesa pero no la anula–. Lo que hay no es una coincidencia de principio o de presunción y una no-coincidencia de hecho, una verdad mala o fallada, sino una no-coincidencia privativa, una coincidencia de lejos, una distancia, y algo así como un «buen error».

A propósito del lenguaje es como mejor se vería cómo no se debe y cómo se debe volver a las cosas mismas. Si soñamos con redescubrir el mundo natural o el tiempo por coincidencia, con ser idénticamente el punto *0* que vemos allá o el recuerdo puro que desde el fondo de nosotros mismos rige nuestras rememoraciones, el lenguaje es una potencia de error, puesto que corta el tejido continuo que nos une vitalmente a las cosas y al pasado, y se instala entre él y nosotros como una pantalla. El filósofo habla, pero en él es una debilidad, y una debilidad inexplicable: debería callarse, coincidir en silencio, y alcanzar en el Ser con una filosofía que ya está hecha allí. Por el contrario, todo sucede como si quisiera poner en palabras cierto silencio en él, que él escucha. Su «obra» entera es ese esfuerzo absurdo. El escribía para expresar su contacto con el Ser; no lo ha dicho, y no puede decirlo, puesto que es silencio. Entonces, vuelve a empezar... Hay que creer entonces que el lenguaje no es simplemente lo contrario de la verdad, de la coincidencia, que hay o que podría haber –y eso es lo que él busca– un lenguaje de la coincidencia, una manera de hacer hablar a las cosas. Sería un lenguaje del cual él no sería el organizador, palabras que él no ensamblaría, que se unirían a través de él por entrelazamiento natural de su sentido, por el tráfico oculto de la metáfora –puesto que lo importante no es ya el sentido manifiesto de cada palabra y de cada imagen, sino las relaciones laterales, los parentescos, que están implicados en sus giros e intercambios–. El propio Bergson reivindicaba un lenguaje de esa índole para el filósofo. Pero hay que ver claramente la consecuencia: si el lenguaje no es necesariamente engañador, la verdad no es coincidencia, muda.

Basta con tomarlo a él también en estado viviente o naciente, con todas sus referencias, las que están detrás de él, que lo conectan a las cosas mudas que interpela, y las que envía delante de él y que constituyen el mundo de las cosas dichas –con su movimiento, sus sutilezas, sus inversiones, su vida–, que expresa y multiplica la vida de las cosas desnudas. El lenguaje es una vida, es nuestra vida y la de ellas. No es que el *lenguaje* se apodere de ella y se la reserve: ¿qué habría para decir si sólo hubiera cosas dichas? Es el error de las filosofías semánticas cerrar el lenguaje como si sólo hablara de sí: sólo vive del silencio; todo cuanto arrojamos a los demás germinó en ese gran país mudo que no nos deja. Pero habiendo experimentado en sí mismo la necesidad de hablar, el nacimiento de la palabra como una burbuja en el fondo de su experiencia muda, el filósofo sabe mejor que nadie que lo vivido es

vivido-hablado, que, nacido en esa profundidad, el lenguaje no es una máscara sobre el Ser, sino –si se lo sabe recuperar con todas sus raíces y su frondosidad– el más válido testigo del Ser, al que no interrumpe por una inmediación sin él perfecta; el filósofo, pues, sabe que la visión misma, el pensamiento mismo, como se ha dicho, están «estructurados como un lenguaje»,[4] son *articulación* anticipada, aparición allí donde no había nada o había otra cosa. De manera que el problema del lenguaje no es sólo un problema regional, si se quiere –es decir, si se considera el lenguaje hecho, la operación secundaria y empírica de traducción, de codificación y decodificación, los lenguajes artificiales, la relación técnica de un sonido y un sentido que están unidos por una convención expresa, y son por ende idealmente aislables–, sino que, por el contrario, considerando la palabra hablada, la asunción como natural de las convenciones de la lengua por quien vive en ella, el enroscamiento en él de lo visible y de lo vivido sobre el lenguaje, del lenguaje sobre lo visible y lo vivido, los intercambios entre las articulaciones de su paisaje mudo y las de su palabra, en fin, ese lenguaje operante que no necesita ser traducido en significaciones y pensamientos, ese lenguaje-cosa que vale como arma, como acción, como ofensa y como seducción, porque hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado, y que es el de la vida y de la acción, pero también el de la literatura y la poesía, entonces ese logos es un tema absolutamente universal, es el tema de la filosofía. Ella misma es lenguaje, descansa en el lenguaje; pero eso no la descalifica para hablar del lenguaje ni para hablar del pre-lenguaje y del mundo mudo que los duplica: por el contrario, ella es lenguaje operante, ese lenguaje-allí que no puede saberse sino desde adentro, por la práctica, que está abierto a las cosas, llamado por las voces del silencio, y continúa un ensayo de articulación que es el Ser de todo ser.

Igualmente equivocado sería definir la filosofía como búsqueda de las esencias y como fusión con las cosas, y ambos errores no son tan diferentes. Ya se oriente uno sobre esencias tanto más puras cuanto que quien las ve no tiene parte en el mundo, y que por ende son miradas desde el fondo de la nada, o se busque confundirse con las cosas existentes en el punto e instante mismos en que ellas son, esa distancia infinita, esa proximidad absoluta, expresan de dos maneras –sobrevuelo o fusión– idéntica relación con la cosa misma. Son dos positivismos. Ya sea que uno se instale en el nivel de los enunciados, que son el orden propio de las esencias, o bien se instale en el silencio de las cosas, ya sea que uno confíe absolutamente en la palabra, o que por el contrario desconfíe absolutamente de ella –la ignorancia del problema de la palabra es aquí la de toda mediación–. La filosofía es rebajada al plano

[1] J. Lacan.

único de la idealidad o al de la existencia. En ambos lados se quiere que algo –adecuación interna de la idea, o identidad consigo misma de la cosa– venga a obturar la mirada, y se excluye o subordina el pensamiento de las lejanías, el pensamiento de horizonte. Lo que no se examina es que todo ser se presenta en una distancia que no es un impedimento para el saber, sino, por el contrario, su garantía. Lo que apenas dicho se olvida es justamente que la presencia del mundo sea presencia de su carne a mi carne, que yo sea «en él» pero no sea él: la metafísica queda como coincidencia. Lo que no interviene en la definición es que haya esa consistencia de carne entre nosotros y el «núcleo duro» del Ser: tal consistencia es puesta a mi cargo, es la envoltura de no-ser que la subjetividad siempre transporta consigo. Ahora bien, distancia infinita o proximidad absoluta, negación o identificación, nuestra relación con el Ser es ignorada del mismo modo en ambos casos. En los dos, se nos escapa porque creemos asegurarla mejor aproximándonos lo más posible a la esencia o a la cosa. Uno olvida que ese ser frontal, ante nosotros, ya sea que nosotros lo pongamos, o que él se ponga en nosotros en tanto ser-puesto, es, por principio, secundario, recortado en un horizonte que no es una nada, y que no es por composición. Uno olvida que nuestra apertura, nuestra relación fundamental con el Ser, la que hace que no podamos fingir no ser, no podría hacerse en el orden del ser-puesto, puesto que es justamente ella la que nos enseña que, verdaderos o falsos, los entes-puestos no son una nada, que, ésta u otra, una experiencia es siempre contigua a una experiencia, que nuestras percepciones, nuestros juicios, nuestro conocimiento entero del mundo, pueden ser cambiados –tachados, dice Husserl– pero no anulados, que bajo la duda que los afecta, aparecen otras percepciones, otros juicios más verdaderos, porque estamos en el Ser, y porque hay algo. Bergson decía con razón que el saber fundamental no es el que quiere sujetar el tiempo como entre pinzas, fijarlo, determinarlo por relaciones entre sus partes, medirlo, y que, por lo contrario, se ofrece él mismo a quien quiere simplemente «verlo»[5] y que, justamente por haber renunciado a sujetarlo, alcanza, por visión, a su crecimiento interior: la idea de fusión o de coincidencia substituye generalmente a esas indicaciones, que apelaban a una teoría de la vista o visión filosófica como lo máximo de proximidad verdadera en relación con un Ser en dehiscencia... Habría que volver a esa idea de la proximidad por distancia, de la intuición como auscultación o palpitación en consistencia, de una visión que es una visión de sí mismo, torsión de sí sobre sí mismo, y que pone en tela de juicio la «coincidencia».

Por ese camino, finalmente, se vería lo que es la interrogación filosófica. No el *an sit*, y la duda, en que el Ser está sobreentendido, y

[5] *La Pensée et le Mouvant* (Alcan, París, 1934, pág. 10).

tampoco el «sólo sé que no sé nada» en que ya asoma la certeza absoluta de las ideas, sino un «¿qué sé yo?» verdadero, que no es completamente el de Montaigne. Porque el «¿qué sé yo?» podría ser simple recurso a la dilucidación de las cosas que sabemos, sin examen alguno de la idea de saber. Sería entonces una de esas preguntas de conocimiento, como acaso puede serlo también «¿dónde estoy?», en las que uno sólo duda sobre la necesidad de hacer entidades –el espacio, el saber– tomadas como evidentes en sí mismas. Pero ya, cuando yo digo, en el curso de una frase, «qué sé yo?», es otra clase de pregunta la que nace, porque desborda la idea del saber mismo, invoca no sé qué lugar inteligible donde deberían encontrarse hechos, ejemplos, ideas, que me faltan; insinúa que el modo interrogativo no es un derivado por inversión o por trastrocamiento del indicativo y del positivo, ni afirmación ni negación veladas o esperadas, sino una manera original de apuntar a algo, por decir de algún modo, una *pregunta-saber*, que por principio no puede ser superada por ningún enunciado o «respuesta», modo propio, quizás, de nuestra relación con el Ser, como si él fuera el interlocutor mudo o reticente de nuestras preguntas. «¿Qué sé yo?» es no sólo «¿qué es saber?» y no sólo «¿quién soy yo?», sino, finalmente, «¿qué hay?» e incluso «¿qué es el *hay*?». Estas preguntas no apelan a la exhibición de algo dicho que les podría fin, sino al develamiento de un Ser que no está planteado porque no necesita estarlo, porque está silenciosamente detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones e, incluso detrás de todas las preguntas formuladas. No es que haya que olvidar éstas en su silencio, ni se trata de apresarlo en nuestro palabrerío, sino que la filosofía es la reconversión del silencio y de la palabra uno en otra: «Es la experiencia [...] todavía muda, que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido».[e]

[e] *Husserl*, Méditations Cartésiennes, *trad. fr., Vrin, Paris, 1947.*

EL ENTRELAZO – EL QUIASMO

Si es verdad que la filosofía, desde que se declara reflexión o coincidencia, prejuzga lo que descubrirá, necesita una vez más retomarlo todo, rechazar los instrumentos que la reflexión y la intuición se han dado, instalarse en un lugar donde ellas aún no se distinguen, en experiencias que aún no hayan sido «trabajadas», que nos ofrecen a la vez, desordenadamente, el «sujeto» y el «objeto», la existencia y la esencia, y le dan entonces los medios de redefinirlos. Ver, hablar, incluso pensar –bajo ciertas reservas, porque en cuanto distinguimos absolutamente el pensar del hablar ya estamos en régimen de reflexión– son experiencias de ese tipo, a la vez irrebatibles y enigmáticas. Tienen un nombre en todas las lenguas, pero en todas también tienen significaciones en manojo, matas de sentidos propios y de sentidos figurados, de modo que no son como los nombres de la ciencia, que iluminan al atribuir a lo nombrado una significación circunscripta, sino más bien son el indicio repetido, el recordatorio insistente, de un misterio tan familiar como inexplicable, de una luz que, al iluminar el resto, permanece en su origen en la oscuridad. Si pudiéramos redescubrir en el ejercicio del ver y del pensar algunas de las referencias vivas que le asignan tal destino en la lengua, quizás ellas mismas nos enseñarían a formar nuestros nuevos instrumentos y, en primer lugar, a comprender nuestra investigación, nuestra interrogación.

Lo visible alrededor de nosotros parece descansar en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su centro o como si hubiera entre él y nosotros una intimidad tan estrecha como la del mar y la playa. Y, sin embargo, no es posible que nos fundamos en él, ni que él pase a nosotros, porque entonces la visión se desvanecería en el momento mismo de hacerse, por desaparición del vidente o de lo visible. Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas que, posteriormente, se ofrecerían al vidente, y no es un vidente, vacío primero, que posterior-

mente se abriría a ellas, sino algo a lo que sólo podemos aproximarnos más palpándolo con la mirada, cosas que no podemos soñar con ver «totalmente desnudas», porque la misma mirada las envuelve, las viste con su carne. ¿De dónde viene que, al hacerlo, las deje en su lugar, que la visión que tomamos de ellas nos parezca venir de ellas, y que ser visto no sea para ellas una degradación de su ser eminente? ¿Cuál es ese talismán del color, esa virtud singular de lo visible, por la cual, mantenido en la punta de la mirada, es sin embargo mucho más que un correlato de mi visión, es él quien me la impone como una consecuencia de su existencia soberana? ¿De dónde viene que, envolviendo las cosas visibles, mi mirada no las oculte, y, finalmente, que velándolas las devele?[a]

Hay que comprender primeramente que ese rojo ante mis ojos no es, como se dice siempre, un *quale,* una película de ser sin consistencia, mensaje a la vez indescifrable y evidente, que uno ha recibido o no, pero del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que hay por saber, y del que no hay, en suma, nada por decir. El rojo exige una aclaración, aunque sea breve, emerge de una rojez, menos precisa, más general, en la que mi mirada estaba presa y se hundía antes de *mirarlo fijamente*, de «*le fixer*», como tan bien se dice en francés. Y si, ahora que lo fijé, mis ojos se hunden en él, en su estructura fija, o si empiezan de nuevo a vagar a su alrededor, el *quale* recupera su existencia atmosférica. Su forma precisa es solidaria de cierta configuración o textura lanuda, metálica o porosa [¿?], y es poca cosa con respecto a esas participaciones. Claudel dice aproximadamente que cierto azul del mar es tan azul que sólo la sangre es más roja. Por otra parte, el color es variante en otra dimensión de variación, la de sus relaciones con el entorno: ese rojo es lo que es sólo uniéndose desde su lugar con otros rojos a su alrededor, con los que hace constelación; o con otros colores que él domina o que lo dominan, que él atrae o que lo atraen, que él rechaza o que lo rechazan. En resumen, es cierto nudo en la trama de lo simultáneo y de lo sucesivo. Es una concreción de la visibilidad, no es un átomo. Con más razón, el vestido rojo se adhiere con todas sus fibras al tejido de lo visible, y, por él, a un tejido de ser invisible. Puntuación en el campo de las cosas rojas, que

[a] *Insertas aquí entre corchetes, en el cuerpo del texto, las siguientes líneas:* es que la mirada es ella misma incorporación del vidente a lo visible, búsqueda de sí mismo, que ES PARTE en lo visible –es que lo visible del mundo no es envoltorio del QUALE, sino lo que está entre los quale, tejido conjuntivo de los horizontes exteriores e interiores–, es como carne ofrecida a carne que lo visible tiene su aseidad y que es mío. La carne como SICHTIGKEIT y generalidad → de ahí la visión es pregunta y respuesta... La apertura por carne: las 2 hojas de mi cuerpo y las hojas del mundo visible... Entre esas hojas intercaladas es donde hay visibilidad... Mi cuerpo modelo de las cosas y las cosas modelo de mi cuerpo: el cuerpo ligado por todas sus partes al mundo, contra él → todo eso quiere decir: el mundo, la carne no como hecho o suma de hechos, sino como lugar de una inscripción de verdad: lo falso tachado, no anulado.

comprende las tejas de los techos, el banderín de los guardabarreras y la bandera de la Revolución, ciertos terrenos próximos a Aix o en Madagascar, como así también en el de los atuendos rojos, que incluyen, junto con vestidos de mujeres, togas de magistrados, de profesores, de obispos y de fiscales, y también en el de ciertos adornos y en el de uniformes militares. Y su rojo, literalmente, no es el mismo según aparezca en una constelación o en otra, si se precipita en él la pura esencia de la Revolución de 1917, o la del eterno femenino, o la del acusador público, o la de los Gitanos vestidos de húsares que reinaban hace veinticinco años en una cervecería de los Champs-Élysées. Un rojo determinado es también un fósil traído del fondo de los mundos imaginarios. Si se tomaran en cuenta todas estas participaciones, se vería que un color desnudo, y en general un visible, no es un trozo de ser absolutamente macizo, indivisible, que se ofrece desnudo a una visión que no podría ser sino total o nula, sino más bien una especie de estrecho entre horizontes exteriores y horizontes interiores, siempre abiertos, algo que viene a tocar suavemente y hace resonar a distancia diversas regiones del mundo colorido o visible, cierta diferenciación, una modulación efímera de este mundo, menos cosa o color, pues, que diferenciación entre cosas y colores, cristalización momentánea del ser colorido o de la visibilidad. Entre los colores y los visibles pretendidos, se volvería a encontrar el tejido que los acompaña, los sostiene, los alimenta, y que, por su parte, no es cosa, sino posibilidad, latencia y *carne* de las cosas.

Si nos concentramos en el vidente, comprobaremos que esto no es analogía o vaga comparación, y que debe ser tomado al pie de la letra. La mirada, decíamos, envuelve, palpa, abraza las cosas visibles. Como si estuviera con ellas en un acuerdo de armonía preestablecida, como si las supiera antes de saberlas, se mueve a su manera en su estilo discontinuo e imperioso y, sin embargo, las visiones tomadas no son indefinidas, yo no estoy mirando un caos sino cosas, de manera que, finalmente, no puede decirse quién está al mando, si ellas o él. ¿Qué es esa toma adelantada de posesión de lo visible, ese arte de interrogarlo según los propios deseos, esa exégesis inspirada? Quizás encontraríamos la respuesta en la palpación táctil, en la que interrogador e interrogado están más próximos, y de la cual, después de todo, la del ojo es una notable variante. ¿De dónde viene que yo doy a mis manos, particularmente, ese grado, esa velocidad y esa dirección del movimiento que son capaces de hacerme sentir las texturas de lo liso y de lo rugoso? Es menester que entre la exploración y lo que ella me enseñará, entre mis movimientos y lo que yo toco, exista alguna relación de principio, algún parentesco, según el cual ellos no son solamente, como los seudópodos de la ameba, vagas y efímeras deformaciones del espacio corporal, sino la iniciación y la apertura a un mundo táctil. Esto sólo puede suceder si, al mismo tiempo que sentida desde adentro, mi mano

es también accesible desde afuera: ella misma tangible, por ejemplo, para mi otra mano; si ella toma lugar entre las cosas que toca, si es en un sentido una de ellas, si da finalmente acceso a un ser tangible del que ella también forma parte. Por ese entrecruzamiento en ella de lo que toca y de lo tangible, sus propios movimientos se incorporan al universo que ellos interrogan, son consignados en el mismo mapa que él; ambos sistemas se aplican uno sobre el otro, como las dos mitades de una naranja. Sucede lo mismo con la visión, excepto que, como se dice, aquí la exploración y las informaciones que obtiene no pertenecen «al mismo sentido». Pero esta delimitación de los sentidos es burda. Ya en el «tacto», acabamos de encontrar tres experiencias distintas que se sustentan mutuamente, tres dimensiones que se entrecruzan pero son distintas: un tacto de lo liso y de lo rugoso, un tacto de las cosas –un sentimiento pasivo del cuerpo y de su espacio– y, finalmente, un verdadero tacto del tocar, cuando mi mano derecha toca a mi mano izquierda palpando las cosas, por el cual el «sujeto que toca» pasa al rango de tocado, desciende a las cosas, de manera que el tacto se hace desde el medio del mundo y como en ellas. Entre el sentimiento masivo que tengo de la bolsa en la que estoy encerrado y el control desde afuera que mi mano ejerce sobre mi mano, hay tanta diferencia como entre los movimientos de mis ojos y los cambios que estos producen en lo visible. Y como, inversamente, toda experiencia de lo visible siempre me fue dada en el contexto de los movimientos de la mirada, el espectáculo visible pertenece al tacto ni más ni menos que las «cualidades táctiles». De-bemos acostumbrarnos a pensar que todo visible está tallado en lo tangible, todo ser tácito prometido de alguna manera a la visibilidad, y que hay superposición y atravesamiento de territorio, no sólo entre el tocado y el tocante, sino también entre lo tangible y lo visible incrustado en él, como, inversamente, él mismo no es una nada de visibilidad, no carece de existencia visual. Puesto que el mismo cuerpo ve y toca, visible y tangible pertenecen al mismo mundo. Es una maravilla demasiado inobservada que todo movimiento de mis ojos –más aún, todo desplazamiento de mi cuerpo– tiene lugar en el mismo universo visible que por ellos detallo y exploro, como, inversamente, toda visión tiene lugar en alguna parte dentro del espacio táctil. Hay un relevamiento doble y cruzado de lo visible dentro de lo tangible y de lo tangible dentro de lo visible, los dos mapas están completos y, sin embargo, no se confunden. Las dos partes son partes totales y, sin embargo, no se pueden superponer.

Entonces, sin entrar siquiera en las implicaciones propias de lo vidente y lo visible, sabemos que, puesto que la visión es palpación por la mirada, también debe inscribirse en el orden de ser que ella nos revela, el que mira no debe ser extraño al mundo que mira. Cuando yo veo, hace falta (como tan bien lo indica el doble sentido del término) que la visión sea duplicada por una visión complementaria o por otra visión:

yo mismo visto desde afuera, como otro me vería, instalado en medio de lo visible, considerándolo desde un determinado lugar. Por ahora no examinemos hasta dónde va esta identidad del vidente y de lo visible, si tenemos de ello una experiencia plena o si le falta algo y qué. Nos basta por ahora comprobar que el que ve sólo puede poseer lo visible si este lo posee, si *es parte de él*,[b] si, por principio, según lo prescripto por la articulación de la mirada y de las cosas, él es uno de los visibles, capaz, por una singular inversión, de verlos, siendo uno de ellos.[c]

Se comprende entonces por qué, a la vez, vemos las cosas, en su lugar, donde ellas están según su ser, que es mucho más que su ser-percibido, y estamos alejados de ellas por toda la consistencia de la mirada y del cuerpo: es que esa distancia no es lo contrario de esa proximidad, está profundamente en consonancia con ella, es sinónimo de ella. Es que la consistencia de la carne entre el vidente y la cosa es constitutiva de la visibilidad de ella y de la corporeidad de él; no es un obstáculo entre ambos, es su medio de comunicación. Por la misma razón, yo estoy en el corazón de lo visible y estoy lejos de él: la razón es que es consistente, y por ende destinado a ser visto por un cuerpo. Lo indefinible en el *quale*, en el color, no es otra cosa que un modo breve, perentorio, de dar en un solo algo, en un solo tono del ser, visiones pasadas, visiones por venir, en racimos enteros. Yo, que veo, tengo también mi profundidad, al estar adosado a ese mismo visible que yo veo y que se vuelve a cerrar detrás de mí, lo sé. La consistencia del cuerpo, lejos de rivalizar con la del mundo, es por el contrario el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne.

El cuerpo interpuesto no es cosa, materia intersticial, tejido conjuntivo, pero *sensible para sí*, lo que significa no esta absurdidad: color que se ve, superficie que se toca, sino esta paradoja [¿?]: un conjunto de colores y superficies habitadas por un tacto, una visión, por lo tanto *sensible ejemplar* que ofrece a quien lo habita y siente con qué sentir todo lo que afuera se le parece, de modo que, preso en el tejido de las cosas, lo atrae todo hacia él, lo incorpora, y, con el mismo movimiento, comunica a las cosas sobre las que se cierra esa identidad sin superposición, esa diferencia sin contradicción, esa separación de adentro y afuera, que constituyen su secreto natal.[a] El cuerpo nos une directamente a las cosas por su propia ontogénesis, soldando entre sí los dos

[b] *En el margen*: la UERPRÄSENTIERBARKEIT es la carne.

[c] *En el margen*: lo visible no es cero tangible, lo tangible no es cero visibilidad (relación de superposición).

[a] *Insertas aquí entre corchetes, en el cuerpo del texto, las siguientes líneas*: se puede decir que nosotros percibimos las cosas mismas, que somos el mundo que se piensa –o que el mundo está en el centro de nuestra carne–. En todo caso, al reconocer una relación cuerpo-mundo, hay ramificación de mi cuerpo y ramificación del mundo, y correspondencia de su adentro y de mi afuera, de mi adentro y de su afuera.

esbozos que lo componen, sus dos labios: la masa sensible que él es y la masa de lo sensible de la que nace por segregación, y a la cual, como vidente, permanece abierto. Es él, y sólo él, porque es un ser de dos dimensiones, quien puede llevarnos a las cosas, que no son seres chatos, sino seres en profundidad, inaccesibles a un sujeto de sobrevuelo, abiertas sólo a ese que, si es posible, coexiste con ellas en el mismo mundo. Cuando hablamos de la carne de lo visible, no queremos hacer antropología, describir un mundo recubierto con todas nuestras proyecciones, a excepción de lo que puede estar bajo la máscara humana. Queremos decir, por el contrario, que el ser carnal, como ser de las profundidades, con numerosas hojas o numerosos aspectos, ser de latencia, y presentación de una cierta ausencia, es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, sintiéndolo sensible, es una muy notable variante, pero cuya paradoja constitutiva ya está en todo lo visible: ya el cubo reúne en él *visibilia* incomposibles, como mi cuerpo es a la vez cuerpo fenomenal y cuerpo objetivo, y si finalmente lo es, será, como él, por la fuerza. Lo que se llama un visible es, decíamos, una cualidad susceptible de tener una textura, la superficie de una profundidad, un corte en un ser macizo, un grano o corpúsculo transportado por una onda del Ser. Puesto que lo visible total está siempre detrás, o después, o entre los aspectos que de él se ven, no tiene otro acceso que por una experiencia que, como él, esté completamente fuera de sí misma: es a este título, y no como portador de un sujeto cognoscente, que nuestro cuerpo comanda para nosotros lo visible, pero no lo explica, sólo concentra el misterio de su visibilidad dispersa: y es realmente de una paradoja del Ser, no del hombre, que aquí se trata. Ciertamente, entre los dos «lados» de nuestro cuerpo, el cuerpo como sensible y el cuerpo como sintiente –lo que anteriormente hemos llamado cuerpo objetivo y cuerpo fenoménico–, se puede responder que hay, más que una distancia, el abismo que separa al En-Sí del Para-Sí. Es una cuestión, y no la soslayaremos, el saber cómo el sintiente sensible puede ser también pensamiento. Pero aquí, al tratar de formar nuestros primeros conceptos de modo de evitar los clásicos callejones sin salida, no hemos de considerar las dificultades que puedan ofrecer cuando se los confronte con un *cogito* que debe ser, él mismo, reexaminado. ¿Sí o no, tenemos un cuerpo, es decir, no un objeto de pensamiento permanente, sino una carne que sufre cuando la hieren, manos que tocan? Es sabido: manos no bastan para tocar, pero decidir por esa sola razón que nuestras manos no tocan, remitirlas al mundo de los objetos o de los instrumentos, sería, aceptando así la bifurcación del sujeto y del objeto, renunciar de antemano a comprender lo sensible y privarnos de sus luces. Nosotros proponemos por el contrario tomarle la palabra para comenzar. Decimos entonces que nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado, cosa entre las cosas y, por el otro, el que las ve y las toca; decimos,

porque es evidente, que reúne en él esas dos propiedades, y su doble pertenencia al orden del «objeto» y al orden del «sujeto» nos devela, entre ambos órdenes, relaciones muy inesperadas. Si el cuerpo tiene esa doble referencia, no puede ser por un azar incomprensible. Nos enseña que cada una llama a la otra. Porque si el cuerpo es cosa entre las cosas, es en un sentido más fuerte y más profundo que ellas: es, decíamos, que *es parte de* ellas, y esto significa que se destaca sobre ellas y, en esa medida, se aparta de ellas. No es simplemente cosa *vista* en realidad (yo no veo mi espalda), es visible por derecho, cae bajo una visión a la vez ineludible y diferida. Recíprocamente, si toca y ve, no es que tenga los visibles frente a él como objetos: están a su alrededor, incluso entran en su recinto, están en él, tapizan desde afuera y desde adentro sus miradas y sus manos. Si los toca y los ve, es solamente porque, siendo de su familia, él mismo visible y tangible, utiliza su ser como un medio para participar en el de ellos, es porque cada uno de los dos seres es para el otro arquetipo, porque el cuerpo pertenece al orden de las cosas, como el mundo es carne universal. Ni siquiera hay que decir, como lo hacíamos hace un momento, que el cuerpo está hecho de dos hojas, una de las cuales, la de lo «sensible», es solidaria del resto del mundo; no hay en él dos hojas o dos capas, no es fundamentalmente ni cosa sólo vista, ni sólo vidente, él es la Visibilidad, ora errante y ora reunida, y, a ese título, no está en el mundo, no detenta, como en un recinto privado, su visión del mundo: ve el mundo mismo, el mundo de todos, y sin tener que salir de «sí mismo», porque él no es completo, porque sus manos, sus ojos, no son otra cosa que esa referencia de un visible, de un tangible-patrón para todos aquellos que se le asemejan, y de los que recoge el testimonio, por una magia que es la visión, el tocar. Hablar de hojas o de capas es nuevamente aplanar y yuxtaponer, bajo la mirada reflexiva, lo que coexiste en el cuerpo viviente y erguido. Si se quieren metáforas, mejor sería decir que el cuerpo sentido y el cuerpo sintiente son como el reverso y el anverso, o también, como dos segmentos de un solo recorrido circular, que, por arriba, va de izquierda a derecha, y por abajo, de derecha a izquierda, pero que no es más que un único movimiento en sus dos fases. Pero todo lo que se dice del cuerpo sentido repercute en el sensible entero del que forma parte, y en el mundo. Si el cuerpo es un cuerpo en sus dos fases, se incorpora lo sensible entero, y simultáneamente se incorpora él mismo a un «Sensible en sí». Tenemos que rechazar los prejuicios seculares que ponen el cuerpo en el mundo y el vidente en el cuerpo, o, inversamente, el mundo y el cuerpo en el vidente, como en una caja. ¿Dónde poner el límite entre cuerpo y mundo, puesto que el mundo es carne? ¿Dónde poner al vidente en el cuerpo, puesto que, evidentemente, en el cuerpo sólo hay «tinieblas atestadas de órganos», es decir, nuevamente algo visible? El mundo visto no está «dentro» de mi cuerpo, y mi cuerpo no está «dentro» del mundo visible a título

determinante: carne aplicada a una carne, el mundo no la rodea ni está rodeado por ella. Participación y vinculación con lo visible, la visión no lo envuelve ni es envuelta por él definitivamente. La película superficial de lo visible sólo es para mi visión y para mi cuerpo. Pero la profundidad bajo esa superficie contiene mi cuerpo y contiene por ende mi visión. Mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo. Pero mi cuerpo vidente sustenta ese cuerpo visible, y todos los visibles con él. Hay inserción recíproca y entrelazamiento de uno en el otro. O más bien, si debemos renunciar una vez más al pensamiento por planos y perspectivas, hay dos círculos, o dos torbellinos, o dos esferas, concéntricas cuando yo vivo ingenuamente y, cuando me interrogo, débilmente descentradas una respecto de la otra...

Tendremos que preguntarnos qué es exactamente lo que hemos descubierto con esa extraña adherencia del vidente y de lo visible. Hay visión, tacto, cuando un determinado visible, un determinado tangible, se vuelve sobre todo lo visible, todo lo tangible del que forma parte, o cuando súbitamente se encuentra *rodeado* por él, o cuando, entre él y ellos, y por su intercambio, se forma una Visibilidad, un Tangible en sí, que no pertenecen propiamente ni al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho –así como de dos espejos que se enfrentan nacen dos series infinitas de imágenes encastradas que no pertenecen verdaderamente a ninguna de las dos superficies, puesto que cada una es sólo la réplica de la otra, y que hacen por eso una pareja, una pareja más real que cada una de ellas–. De modo que el vidente, atrapado por lo que ve, no ve más que a sí mismo: hay entonces un narcisismo fundamental de toda visión; y, por la misma razón, la visión que él ejerce también la sufre por parte de las cosas. Como lo han expresado muchos pintores, yo me siento mirado por las cosas, mi actividad es idénticamente pasividad –lo cual es el sentido segundo y más profundo del narcisismo: no ver en el afuera, como ven los demás, el contorno del cuerpo que uno habita, sino sobre todo ser visto a través de él, existir en él, emigrar a él, ser seducido, captado, alienado por el fantasma, de manera que vidente y visible se remiten el uno al otro, y ya no se sabe quién ve y quién es visto–. Esa Visibilidad, esa generalidad de lo Sensible en sí, ese anonimato innato de Mí-mismo, es lo que llamábamos carne hace un momento, y que, bien sabemos, carece en la filosofía tradicional de un término que lo designe. La carne no es materia, en el sentido de corpúsculos de ser que se sumaran o se continuaran para formar los seres. Lo visible (las cosas como mi cuerpo) tampoco es no sé qué material «psíquico» que sería, Dios sabe cómo, llevado al ser por las cosas existentes de hecho y actuantes de hecho en mi cuerpo. De una manera general, no es hecho ni suma de hechos «materiales» ni «espirituales». Tampoco es representación para un espíritu: un espíritu no podría ser captado por sus representaciones, no aceptaría esa inserción en lo visible que es esencial

para el vidente. La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Sería necesario, para designarla, el viejo término de «elemento», en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser, en todas partes donde encuentra una parcela de él. La carne es, en este sentido, un «elemento» del Ser. No es hecho o suma de hechos, pero es adherente al *lugar* y al *ahora*. Mucho más: inauguración del *dónde* y del *cuándo*, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra, facticidad, lo que hace que el hecho sea hecho. Y, a la vez, lo que hace que tengan sentido, que los hechos parcelarios se dispongan alrededor de «algo». Porque, si hay carne, es decir, si la faz oculta del cubo irradia en alguna parte tan bien como la que tengo ante mis ojos, y coexiste con ella, y si yo que veo el cubo también pertenezco a lo visible, soy visible además, y si él y yo juntos estamos capturados en un mismo «elemento» –¿es necesario decir de lo vidente o de lo visible?–, esa cohesión, esta visibilidad de principio, triunfa sobre toda discordancia momentánea. Toda visión o todo visible parcial que fracasara allí definitivamente sería, de antemano, no anulado, lo que dejaría una laguna, sino mucho más: sería reemplazado por una visión y un visible más exactos, conforme al principio de visibilidad, que, como por una especie de horror al vacío, ya apela a la visión y a lo visible verdaderos, no como meros substitutos de sus errores, sino también como su explicación, su relativa justificación, de tal modo que ellos están, como bien lo dice Husserl, no borrados, sino «tachados»... Tales son las consecuencias extravagantes a las que uno es llevado cuando toma en serio la visión, cuando la interroga. Y ciertamente uno puede abstenerse de hacerlo y pasar de largo, pero sería para volver a encontrar, confusos, indistintos, no aclarados, jirones de esa ontología de lo visible mezclados con todas nuestras teorías del conocimiento, y especialmente con aquellas que, a los tumbos, transmiten las ciencias. Ciertamente, no hemos terminado de rumiarlas. Sólo se trataba, en este primer esbozo, de hacer entrever ese extraño ámbito al que da acceso la interrogación propiamente dicha...

Pero ese campo, uno lo percibe inmediatamente, es ilimitado. Si podemos mostrar que la carne es una noción última, que no es unión o compuesto de dos substancias, sino pensable por sí misma, si hay una relación de lo visible consigo mismo que me atraviesa y me constituye en vidente, ese círculo que yo no hago, que me hace, ese enroscamiento de lo visible sobre lo visible, puede atravesar, animar otros cuerpos del mismo modo que al mío, y si yo he podido comprender cómo en mí nace esa ola, cómo lo visible que está allí es simultáneamente mi paisaje, con más razón puedo comprender que en otras partes también se cierre sobre sí mismo, y que haya otros paisajes diferentes al mío. Si se dejó

captar por uno de sus fragmentos, el principio de la captación está adquirido, el campo está abierto para otros Narcisos, para una «intercorporeidad». Si mi mano izquierda puede tocar mi mano derecha mientras esta palpa los tangibles, tocarla mientras toca, volver sobre ella su palpación, ¿por qué, tocando la mano de otro, no tocaría yo en ella el mismo poder de asir las cosas que yo toqué en la mía? Es verdad que «las cosas» de que se trata son las mías, que toda la operación ocurre, como se dice, «en mí», en mi paisaje, cuando el asunto es instituir otro. Al contrario, cuando una de mis manos toca la otra, el mundo de cada una accede al del otro porque la operación es reversible a voluntad, porque ambas pertenecen, como se dice, a un solo espacio de conciencia, porque un solo hombre toca una sola cosa a través de las dos. Pero para que mis dos manos accedan a un solo mundo, no basta con que estén dadas a una sola *conciencia*; porque entonces la dificultad que nos ocupa desaparecería también; siendo los otros cuerpos conocidos por mí como el mío, sería una vez más con el mismo mundo que ellos y yo nos tendríamos que enfrentar. No, mis dos manos tocan las mismas cosas por que son las manos de un mismo cuerpo; pero cada una de ellas tiene su experiencia táctil; aunque tengan que tratar con un solo tangible, sucede que, de una a la otra, a través del espacio corporal –como también entre mis dos ojos–, existe una relación muy especial que hace de ambas un solo órgano de experiencia, como de mis dos ojos los canales de una sola visión ciclópea. Relación difícil de pensar, puesto que un ojo, una mano, son capaces de visión, de tacto, y que lo que se trata de entender es que esas visiones, esos tactos, esas pequeñas subjetividades, esas «conciencias de...» puedan juntarse como flores en un ramo, cuando cada una, al ser «conciencia de», al ser Para-Sí, reduce a las demás a objetos. La única manera de resolver el problema es renunciar a la bifurcación de la «conciencia de» y del objeto, admitiendo que mi cuerpo sinérgico no es objeto, que reúne en haz las «conciencias» adherentes a sus manos, a sus ojos, mediante una operación que es, respecto de ellas, lateral, transversal, admitiendo que «mi conciencia» no es la unidad sintética, increada, centrífuga, de una multitud de «conciencias de...» igualmente centrífugas, sino que es sostenida, sustentada, por la unidad prerreflexiva y preobjetiva de mi cuerpo. Lo que significa que cada visión monocular, cada tacto por una sola mano, a la vez que tiene su visible, su táctil, está vinculado con cada otra visión, con cada otro tacto, a fin de constituir con ellos la experiencia de un solo cuerpo ante un solo mundo, por una posibilidad de reversión, de reconversión de su lenguaje en el de ellos, de traslado y de inversión, según la cual el pequeño mundo privado de cada uno está, no yuxtapuesto al de todos los demás, sino rodeado por él, extraído de él, y todos juntos son un Sintiente en general, ante un Sensible en general. Ahora bien, esta generalidad que hace la unidad de mi cuerpo, ¿por qué no lo hace

accesible a otros cuerpos? El apretón de manos también es reversible, yo puedo sentirme tocado del mismo modo y al mismo tiempo que tocante, y ciertamente no existe un gran animal del que nuestros cuerpos sean los órganos, como las manos, los ojos, lo son para cada uno de ellos. ¿Por qué no existiría sinergia entre diferentes organismos, si es posible en el interior de cada uno? Sus paisajes se enmarañan, sus acciones y pasiones se ajustan exactamente: ello se vuelve posible en cuanto uno deja de definir primordialmente el sentir por la pertenencia a una misma «conciencia», y le comprende al contrario como retorno sobre sí de lo visible, como adherencia carnal de lo sintiente a lo sentido y de lo sentido a lo sintiente. Porque recubrimiento y fisión, identidad y diferencia, ella hace nacer un rayo de luz natural que ilumina toda carne, y no solamente la mía. Los colores, los relieves táctiles ajenos son para mí, se dice, un misterio absoluto, me son para siempre inaccesibles. No es completamente cierto. Para que yo los tenga –no como imagen o representación, sino como experiencia inminente–, basta con que yo tenga de ellos, no una idea, una imagen o una representación, sino como la experiencia inminente, que mire un paisaje, que hable de él con alguien: entonces, por la operación concordante de su cuerpo y del mío, lo que yo veo pasa a él, ese verde individual de la pradera ante mis ojos invade su visión sin dejar la mía, reconozco en mi verde su verde, como en la aduana reconocen de pronto al hombre del que tenían la descripción. No hay aquí un problema de *alter ego*, porque no soy *yo* quien ve, no es *él* quien ve, sino que una visibilidad anónima nos habita a ambos, una visión en general, en virtud de esa propiedad primordial perteneciente a la carne de irradiar a todas partes y para siempre estando aquí y ahora, de ser también dimensión y universal siendo individuo.

Con la reversibilidad de lo visible y de lo tangible, lo que se nos abre es entonces, si no aún lo incorpóreo, al menos un ser intercorpóreo, un ámbito presumible de lo visible y lo tangible, que se extiende más lejos de lo que actualmente veo y toco.

Hay un círculo del tocado y del tocante, el tocado aprehende al tocante; hay un círculo de lo visible y del vidente, el vidente no carece de existencia visible;[c] hay incluso inscripción del tocante en lo visible, de lo vidente en lo tangible y, de manera recíproca, hay finalmente propagación de esos intercambios a todos los cuerpos del mismo tipo que yo veo y toco –y esto por la fundamental fisión o segregación del sintiente y de lo sensible que, lateralmente, hace comunicar los órganos de mi cuerpo y funda la transitividad de un cuerpo a otro–.

En cuando vemos a otros videntes, no tenemos ante nosotros tan solo la mirada sin pupila, el espejo sin azogue de las cosas, ese débil reflejo,

[c] *Inserta aquí, entre corchetes, en el cuerpo del texto, la nota siguiente*: ¿qué son esas adherencias, al lado de las de la vista y el oído?

ese fantasma de nosotros mismos que ellas evocan designando un lugar entre ellas desde el cual las vemos: a partir de ahora, por otros ojos somos plenamente visibles a nosotros mismos; esta laguna donde se encuentran nuestros ojos, nuestra espalda, ha sido rellenada, y rellenada por más visible, pero del que no somos dueños. Ciertamente, para creerlo, para tener en cuenta una visión que no es la nuestra, seguimos recurriendo inevitablemente al único tesoro que extraemos de nuestra visión, y por ende la experiencia nada puede enseñarnos que no esté esbozada en ella. Pero lo propio de lo visible, como decíamos, es ser superficie de inagotable profundidad; es lo que hace que pueda estar abierto a visiones diferentes a la nuestra. Al realizarse, entonces, ellas marcan los límites de nuestra visión de hecho, subrayan la ilusión solipsista que es creer que toda superación es superación por sí mismo. Por primera vez, el vidente que yo soy me es verdaderamente visible; por primera vez, me encuentro vuelto hasta el fondo ante mis propios ojos. Por primera vez también, mis movimientos no van hacia las cosas por ver, por tocar, o hacia mi cuerpo viéndolas y tocándolas, sino que se dirigen al cuerpo en general y para él mismo (sea el mío o el de otro), porque por primera vez, por el otro cuerpo, veo que, en su acoplamiento con la carne del mundo, el cuerpo aporta más de lo que recibe, añadiendo al mundo que yo veo el tesoro necesario de lo que él ve. Por primera vez, el cuerpo ya no se acopla al mundo, enlaza a otro cuerpo, aplicando [-se a ello][f] cuidadosamente en toda su extensión, dibujando incansablemente con sus manos la extraña estatua que a su vez da todo lo que recibe, perdido fuera del mundo y de los objetivos, fascinado por la única ocupación de flotar en el Ser con otra vida, de hacerse el afuera de su adentro, y el adentro de su afuera. A partir de lo cual, movimiento, tacto, visión, al aplicarse al otro y a sí mismos, remontan hacia sus fuentes y, en el trabajo paciente y silencioso del deseo, se inicia la paradoja de la expresión.

Ahora bien, esta carne que se ve y se toca no es toda la carne, ni esta corporeidad masiva es todo el cuerpo. La reversibilidad que define a la carne existe en otros campos, incluso es en ellos incomparablemente más ágil, y capaz de instalar entre los cuerpos relaciones que, esta vez, no sólo ampliarán sino franquearán definitivamente el círculo de lo visible. Entre mis movimientos, hay algunos que no van a ninguna parte –ni siquiera a encontrar en el otro cuerpo su semejanza o su arquetipo–. Son los movimientos del rostro, numerosos ademanes, y especialmente esos extraños movimientos de la garganta y de la boca que hacen el grito y la voz. Esos movimientos terminan en sonidos y yo los oigo. Como el cristal, el metal y muchas otras substancias, yo soy un ser sonoro, pero mi vibración la oigo desde adentro; como lo dijo Malraux, yo me oigo con

[f] *Los términos entre corchetes habían sido tachados (aparentemente por error) y los reintroducimos.*

mi garganta. En lo cual –como también dijo– yo soy incomparable, mi voz está ligada a la masa de mi vida, como no lo está la voz de ninguna otra persona. Pero si estoy suficientemente cerca del que habla como para oír su aliento y sentir su efervescencia y su fatiga, yo asisto casi, en mí, al espantoso nacimiento de la vociferación. Así como hay una reflexividad del tacto, de la vista y del sistema de tacto-visión, hay una reflexividad entre los movimientos de fonación y audición, ellos tienen su inscripción sonora, las vociferaciones tienen en mí su eco motor. Esta nueva reversibilidad y la emergencia de la carne como expresión son el punto de inserción del hablar y del pensar en el mundo del silencio.[g]

En la frontera del mundo mudo o solipsista, allí donde, en presencia de otros videntes, mi visible se confirma como ejemplar de una universal visibilidad, nos acercamos a un sentido segundo o figurado de la visión, que será el *intuitus mentis* o idea, a una sublimación de la carne, que será espíritu o pensamiento. Pero la presencia de hecho de los otros cuerpos no puede producir el pensamiento o la idea si su semilla no está en el mío. El pensamiento es relación consigo y con el mundo, tanto como relación con otro; por lo tanto, se establece en las tres dimensiones a la vez. Y es directamente en la infraestructura de la visión donde se lo debe hacer aparecer. Hacerlo aparecer, decimos, y no hacerlo nacer; porque dejamos en suspenso por el momento la cuestión de saber si ya no estaba implicado allí. Así como es evidente que el sentir está disperso en mi cuerpo, que mi mano toca, por ejemplo, y que en consecuencia nos está vedado relacionar por anticipado el sentir con un pensamiento del que sólo sería un modo, sería absurdo concebir el tacto como una colonia de experiencias táctiles ensambladas. No proponemos aquí ninguna génesis empirista del pensamiento: nos estamos preguntando, precisamente, cuál es esa visión central que liga las visiones dispersas, ese tacto único que gobierna en bloque toda la vida táctil de mi cuerpo, ese *yo pienso* que debe poder acompañar todas nuestras experiencias. Vamos hacia el centro, buscamos comprender cómo hay un centro, en qué consiste la unidad, no decimos que ella sea suma o resultado, y si

[g] *Insertas aquí, entre corchetes, las siguientes líneas*: en qué sentido no hemos introducido aún el pensar; ciertamente, no estamos en el en-sí. Desde el momento en que decíamos VER, VISIBLE, y describíamos la dehiscencia de lo sensible, estábamos, por decirlo así, en el orden del pensamiento. No en el sentido de que el pensamiento introducido era HAY y no ME SURGE QUE... (un surgir que haría a todo el ser aparecerse). Nuestra tesis es que hace falta ese LO QUE HAY de injerencia, y nuestro problema es mostrar que pensamiento, en el sentido restrictivo (significación pura, pensamiento de ver y sentir) sólo se comprende como cumplimiento por otros medios del deseo del HAY, por sublimación del HAY y realización de un invisible que es exactamente el reverso de lo visible, la potencia de lo visible. De manera que entre sonido y sentido, palabra y lo que ella quiere decir, hay también relación de reversibilidad y ningún asunto de prioridad, siendo el intercambio de palabras exactamente una diferenciación de la cual el pensamiento es la integral.

hacemos aparecer el pensamiento en una infraestructura de visión es sólo en virtud de esa evidencia indiscutible de que es menester ver o sentir de alguna manera para pensar que todo pensamiento conocido por nosotros adviene a una carne.

Una vez más, la carne de la que hablamos no es la materia. Es el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que, simultáneamente, *como* tangible, desciende entre ellas, *como* tocante, las domina todas y extrae de él mismo esa relación, e incluso esa doble relación, por dehiscencia o fisión de su masa. Esa concentración de los visibles alrededor de uno de ellos, o este estallido hacia las cosas de la masa del cuerpo, que hace que una vibración de mi piel se vuelva lo liso y lo rugoso que yo *siga con los ojos* los movimientos y los contornos de las cosas, esa relación mágica, ese pacto entre ellas y yo por el que yo les presto mi cuerpo para que ellas inscriban en él y me den su semejanza, ese pliegue, esa cavidad central de lo visible que es mi visión, esas dos hileras en espejo del vidente y de lo visible, del tocante y de lo tocado, forman un sistema bien ligado con el que yo cuento, definen una visión en general y un estilo constante de la visibilidad del que yo no puedo deshacerme, aún cuando tal visión particular se revela ilusoria, porque tengo la seguridad entonces de que mirando mejor habría tenido la visión verdadera, y de que en todo caso, esa u otra, *hay una*. La carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve en sí y le conviene a sí misma. Yo nunca veré mis retinas, pero si algo tengo por seguro es que en el fondo de mis globos oculares *encontrarían* esas membranas apagadas y secretas. Y finalmente, yo lo creo –creo que tengo sentidos de hombre, un cuerpo de hombre– porque el espectáculo del mundo que es mío, y que, a juzgar por nuestras confrontaciones, no difiere particularmente del de los demás, en mí como en ellos remite con evidencia a dimensiones de visibilidad típicas, y finalmente a un foco virtual de visión, a un detector también típico, de tal modo que, en la articulación del cuerpo y del mundo opacos, hay un rayo de generalidad y de luz. Inversamente, cuando, partiendo del cuerpo, me pregunto cómo se hace vidente, cuando examino la región crítica del cuerpo estesiológico, todo sucede, como lo hemos demostrado anteriormente,[1] como si el cuerpo visible quedara inacabado, abierto, como si la fisiología de la visión no lograra cerrar el funcionamiento nervioso sobre sí mismo, pues los movimientos de fijación, de convergencia, dependen del advenimiento, para el cuerpo, de un mundo visible del que ellos, supuestamente, deben ofrecer la explicación; por lo tanto, como si, a los medios e instrumentos materiales dispersos en el obrador, la visión

[1] *La Structure du Comportement.*

viniera a dar súbitamente una convergencia que ellos esperaban; como si, por todos esos canales, por todos esos circuitos preparados pero en desuso, se hubiera vuelto probable –inevitable, a largo plazo– la corriente que los atravesará, haciendo de un embrión un recién nacido, de un visible un vidente y de un cuerpo un espíritu o, al menos, una carne. A pesar de todas nuestras ideas substancialistas, el vidente se premedita en el contrapunto del desarrollo embrionario, el cuerpo visible, por un trabajo sobre sí mismo, prepara el hueco de donde se hará una visión, pone en funcionamiento la larga maduración a cuyo término súbitamente verá, es decir, será visible para él mismo, instituirá la interminable gravitación, la infatigable metamorfosis del vidente y de lo visible, cuyo principio está sentado, y que es puesta en marcha con la primera visión. Lo que nosotros llamamos carne, esa masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía. Medio formador del objeto y del sujeto, no es el átomo de ser, el en-sí duro que reside en un lugar y un momento únicos: se puede decir de mi cuerpo que no está *en otra parte*, pero no se puede decir que esté aquí o *ahora*, en el sentido de los objetos; y, sin embargo, mi visión no los sobrevuela, no es el ser que es todo saber, porque tiene su inercia, sus ataduras. Hay que pensar la carne no a partir de las substancias, cuerpo y espíritu, pues entonces ella sería la unión de contradictorios, sino, decíamos, como elemento, emblema concreto de una manera de ser general. Para comenzar, hemos hablado sumariamente de una reversibilidad del vidente y de lo visible, del tocante y de lo tocado. Es hora de subrayar que se trata de una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho. Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; ésta se eclipsa en el momento de producirse, y siempre se da una de dos: o mi mano derecha pasa realmente a la condición de tocada, pero entonces se interrumpe su captación del mundo, o bien ella la conserva, pero entonces yo no la toco realmente *a ella*, sólo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior. Del mismo modo, yo no me oigo como oigo a los demás, la existencia sonora de mi voz para mí está, por decirlo así, mal desplegada: es más bien un eco de su existencia articular, vibra a través de mi cabeza más que afuera. Yo estoy siempre del mismo lado de mi cuerpo, él se me ofrece desde una perspectiva invariable. Ahora bien, ese escabullirse incesante, esa impotencia en que yo me encuentro de superponer exactamente, uno a otro, el tacto de las cosas por mi mano derecha y el tacto por mi mano izquierda de esa misma mano derecha, o también, en los movimientos exploratorios de la mano, la experiencia táctil de un punto y la del «mismo» punto en el momento siguiente –o la experiencia auditiva de mi voz y la de las otras voces– esa impotencia, digo, no es un fracaso. Porque si esas experiencias nunca se recubren exactamente, si escapan en el momento de unirse, si siempre hay entre

ellas algo «movido», una «distancia», es precisamente porque mis dos manos forman parte del mismo cuerpo, porque este se mueve en el mundo, porque yo me oigo tanto desde adentro como desde afuera; experimento, y todas las veces que yo así lo quiero, la transición y la metamorfosis de una de esas experiencias en la otra, y sólo es como si la bisagra entre ellas, sólida, inconmovible, permaneciera irremediablemente oculta para mí. Pero este hiato entre mi mano derecha tocada y mi mano derecha que toca, entre mi voz oída y mi voz articulada, entre un momento de mi vida táctil y el siguiente, no es un vacío ontológico, un no-ser: es franqueado por el ser total de mi cuerpo y por el del mundo, es la presión cero entre dos sólidos que los hace adherirse uno al otro. Mi carne y la del mundo incluyen entonces zonas claras, claridades en torno de las cuales giran sus zonas opacas; y la visibilidad primera, la de los *quale* y de las cosas, no es sin una visibilidad segunda, la de las líneas de fuerza y de las dimensiones, la carne masiva no es sin una carne sutil, el cuerpo momentáneo sin un cuerpo glorioso. Cuando Husserl habló del horizonte de las cosas –del horizonte externo de ellas, el que todo el mundo conoce, y de su «horizonte interior», esa tiniebla atiborrada de visibilidad cuya superficie no es más que el límite–, hay que tomar sus términos en todo su rigor, el horizonte no es una colección de cosas tenues o un título de clase, no lo es más que el cielo ni la tierra, ni es una posibilidad lógica de concepción o un sistema de «potencialidad de la conciencia»: es un nuevo tipo de ser, un ser de porosidad, de potencialidad o de generalidad, y aquel ante quien se abre el horizonte queda preso de él, englobado. Su cuerpo y las lejanías participan en una misma corporeidad o visibilidad en general, que reina entre ellos y él, incluso más allá del horizonte, más acá de su piel, hasta el fondo del ser.

Llegamos aquí al punto más difícil, es decir, al vínculo entre la carne y la idea, entre lo visible y el armazón interior que él manifiesta y oculta. Nadie ha superado a Proust en la instauración de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, que es su doblez y su profundidad. Pues lo que él dice de las ideas musicales lo dice de todos los entes de cultura, como *La Princesa de Clèves* y como *René*, y también de la esencia del amor que «la frasecita» no sólo vuelve presente a Swann, sino también comunicable a todos quienes la escuchan, aunque no lo sepan en ese momento, ni sepan reconocerla más tarde en los amores de los que sólo serán testigos –él lo dice en general de muchas otras nociones que son, como la música, «sin equivalentes», «las nociones de la luz, del sonido, del relieve, de la voluptuosidad física, que son las ricas posesiones con que se diversifica y adorna nuestro ámbito interno»–.[2] La literatura, la música, las pasiones, pero también la experiencia del mundo visible son, no menos

[2] Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, II, pág. 190 (NRF, 1926). [En español: *Por el camino de Swann.*]

que la ciencia de Lavoisier y de Ampère, la exploración de un invisible y, como ella, develamiento de un universo de ideas.[5] Simplemente, ese invisible, esas ideas, no se dejan, como las de aquellos, desprender de las apariencias sensibles, ni erigir en positividad secundaria. La idea musical, la idea literaria, la dialéctica del amor, y también las articulaciones de la luz, los modos de exhibición del sonido y del tacto, nos hablan, tienen su lógica, su coherencia, sus puntos de encuentro, sus concordancias, y aquí también las apariencias son el disfraz de «fuerzas» y de «leyes» desconocidas. Simplemente, es como si el secreto en que ellas están, y del que las saca la expresión literaria, fuera su propio modo de existencia; esas verdades no están solamente ocultas como una realidad física que no supimos descubrir, como un invisible de hecho que algún día podremos ver cara a cara, y que otros, mejor ubicados, podrían ver ahora mismo si la pantalla que las enmascara fuese quitada. Aquí, por lo contrario, no hay visión sin pantalla: las ideas de las que hablamos no serían mejor conocidas por nosotros si no tuviéramos cuerpo ni sensibilidad; justamente entonces nos serían inaccesibles. La «frasecita», la noción de la luz, como tampoco una «idea de la inteligencia», no se agotan por sus manifestaciones: *como ideas,* sólo pueden sernos dadas en una experiencia carnal. No es solamente porque encontremos allí la *ocasión* de pensarlas; es porque ellas detentan su autoridad, su poder fascinante, indestructible, precisamente por el hecho de que están en transparencia detrás de lo sensible o en su centro. Cada vez que queremos acceder inmediatamente a ella,[h] o ponerle la mano encima, o delimitarla, o verla sin velos, nos damos cuenta de que el intento es un contrasentido, que ella se aleja a medida que nos acercamos; la explicitación no nos da la idea misma, sino sólo una versión segunda de ella, más manejable. Aunque Swann pueda encerrar la «frasecita» entre las marcas de la notación musical, explicar por la débil distancia entre las cinco notas que la componen y por la repetición constante de dos de ellas, la «dulzura retraída y friolenta» que constituye su esencia o su sentido, cuando él piensa esos signos y ese sentido, él ya no tiene la «frasecita» misma, sólo tiene «simples valores, que para la comodidad de su inteligencia substituyeron a la misteriosa entidad que él había percibido».[4] Así, es esencial para este tipo de ideas estar «veladas de tinieblas», aparecer «bajo un disfraz». Ellas nos dan la seguridad de que «la gran noche impenetrable y desalentadora de nuestra alma» no es un vacío, no es una «nada»; pero esas entidades, esos ámbitos, esos mundos que la tapizan y la pueblan, y de los que ella siente la presencia como la de alguien en la obscuridad, ella los ha adquirido por su intercambio con el visible al que están sujetos. Así como la

[5] Íd., pág. 192.
[h] Ella, *es decir, la idea.*
[4] Íd., pág. 189.

negrura secreta de la leche aludida por Valéry sólo es accesible a través de su blancura, la idea de la luz o la idea musical constituyen el doblez inferior de las luces y los sonidos, son su otro lado o su profundidad. Su textura carnal nos presenta la ausencia de toda carne: es una estela mágicamente trazada bajo nuestros ojos por ningún trazador, una especie de hueco, una especie de adentro, de ausencia, una negatividad que no es una nada, por estar limitada muy precisamente a *esas* cinco notas entre las que se instituye, en esa familia de sensibles que llamamos luces. No vemos, no oímos las ideas, ni siquiera con el ojo del espíritu o con el tercer oído: y sin embargo ahí están, detrás de los sonidos o entre ellos, detrás de las luces o entre ellas, reconocibles por su manera siempre especial, siempre única, de parapetarse tras ellos, «perfectamente distintas las unas de las otras, desiguales entre sí en valor y significación».[5]

Con la primera visión, el primer contacto, el primer placer, hay iniciación, es decir, no posición de un contenido, sino apertura de una dimensión que ya no podrá cerrarse, establecimiento de un nivel al que, de ahora en más, será referida toda nueva experiencia. La idea es ese nivel, esa dimensión, por ende, no un invisible de hecho, como un objeto oculto detrás de otro, ni tampoco un invisible absoluto que nada tuviera que ver con lo visible, sino lo invisible *de* este mundo, el que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de ese siendo. En el instante en que se dice «luz», en el que los músicos llegan a la «frasecita», no hay laguna en mí: lo que yo vivo es tan «consistente», tan «explícito», como podría serlo un pensamiento positivo –mucho más, incluso: un pensamiento positivo es lo que es, pero precisamente es sólo eso y, en tal medida, no puede fijarnos. La volubilidad de la mente ya lo está llevando a otra parte. Las ideas musicales o sensibles, precisamente por ser negatividad o ausencia circunscripta, no las poseemos, ellas nos poseen a nosotros. Ya no es el ejecutante quien produce o reproduce la sonata: él se siente, y los otros lo sienten, al servicio de la sonata, ella es quien canta a través de él, o quien grita tan bruscamente que debe «precipitarse sobre su arco» para seguirla. Y esos torbellinos abiertos en el mundo sonoro hacen finalmente uno sólo en el que las ideas se ajustan una a la otra. «Jamás el lenguaje hablado fue tan inflexiblemente necesidad, jamás conoció hasta ese punto la pertinencia de las preguntas, la evidencia de las respuestas».[6] El ser invisible y, por decirlo así, débil, es el único capaz de esa textura apretada. Hay una idealidad rigurosa en experiencias que son experiencias de la carne: los momentos de la sonata, los fragmentos del campo luminoso, adhieren uno a otro por una cohesión sin concepto, que es del mismo tipo que la cohesión de las partes de mi cuerpo, o la de mi

[5] Ibíd.
[6] Ibíd., pág. 192.

cuerpo y del mundo. ¿Mi cuerpo es cosa, es idea? No es ni una ni otra, siendo modelo de las cosas. Tendremos entonces que reconocer una idealidad que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su profundidad, sus dimensiones.

Ahora bien, una vez que uno ha entrado en ese extraño ámbito, no ve cómo podría ser cuestión de *salir* de él. Si hay una animación *del* cuerpo, si la visión y el cuerpo están enmarañados entre ellos –si, correlativamente, la delgada película del *quale*, la superficie de lo visible, está en toda su extensión duplicada por una reserva invisible–, y si, finalmente, en nuestra carne como en la de las cosas, lo visible actual, empírico, óntico, por una especie de repliegue, de invaginación, o de tapizado, exhibe una visibilidad, una posibilidad que no es la sombra de lo actual, que es su principio, que no es el aporte propio de un «pensamiento», que es su condición, un estilo alusivo, elíptico como todo estilo, pero como todo estilo inimitable, inalienable, un horizonte interior y un horizonte exterior, entre los cuales lo visible actual es un tabique provisorio, y que, sin embargo, sólo acceden indefinidamente a otros visibles, entonces –recusadas la distinción inmediata y dualista de visible e invisible, la de extensión y pensamiento (no porque la extensión sea pensamiento o el pensamiento extensión, sino porque son una para otra anverso y reverso, y por siempre una detrás de la otra)–, ciertamente, es una cuestión saber cómo se instauran por encima de esto las «ideas de la inteligencia», cómo de la idealidad de horizonte se pasa a la idealidad «pura», y específicamente por cuál milagro viene a agregarse, a la generalidad natural de mi cuerpo y del mundo, una generalidad creada, una cultura, un conocimiento que retoma y rectifica la primera. Pero, cualquiera sea la manera en que finalmente la comprendamos, ella asoma ya en las articulaciones del cuerpo estesiológico, en los contornos de las cosas sensibles y, por nueva que sea, se desliza por vías que ella no trazó, transfigura horizontes que ella no abrió, recurre al misterio fundamental de esas nociones «sin equivalente», como dice Proust, que pasan su vida tenebrosa en la noche de la mente sólo porque han sido adivinadas en las articulaciones del mundo visible. No es hora todavía de aclarar esta superación *in situ*. Digamos solamente que la idealidad pura no es ella misma sin carne, ni libre de las estructuras de horizonte: *vive* de ellas, aunque se trate de otra carne y de otros horizontes. Es como si la visibilidad que anima al mundo sensible emigrara, no afuera de todo cuerpo, sino a otro cuerpo, menos pesado, más transparente; como si cambiara de carne, abandonando la del cuerpo por la del lenguaje, y quedara por ello momentáneamente exenta, pero no definitivamente libre, de toda condición. ¿Por qué no admitir –y esto, Proust lo sabía, lo dijo además– que el lenguaje, como la música, puede sostener un sentido por su propia disposición, captarlo en sus propios tejidos; que lo hace sin excepción cada vez que es lenguaje conquistador, activo,

creador, cada vez que algo (en el sentido fuerte) es dicho; que, así como la notación musical es un facsímil *a posteriori*, un retrato abstracto de la entidad musical, el lenguaje como sistema de relaciones explícitas entre signos y significados, sonidos y sentidos, es un resultado y un producto del lenguaje operante, donde sentido y sonido están en idéntica relación que la «frasecita» y las cinco notas que en ella se descubren posteriormente? Esto no quiere decir que la notación musical, la gramática, la lingüística y las «ideas de la inteligencia» –que son ideas adquiridas, disponibles, honorarias– sean inútiles, ni que, como decía Leibniz, el burro que va derecho al forraje sepa tanto como nosotros sobre las propiedades de la línea recta, sino que el sistema de relaciones objetivas, las ideas adquiridas, son captados como en una vida y una percepción segundas que hacen que el matemático vaya derecho a las entidades que nadie ha visto aún, que el lenguaje y el algoritmo *operantes* se sirvan de una visibilidad segunda, y que las ideas sean el otro lado del lenguaje y del cálculo. Cuando yo pienso, ellas animan mi habla interior, la acosan como la «frasecita» que posee al violinista, y permanecen más allá de las palabras, como esta más allá de las notas; no es porque resplandezcan bajo otro sol, oculto a nosotros: resplandecen, sí, pero porque son esa cierta distancia, esa diferenciación nunca acabada, esa apertura siempre por rehacerse entre el signo y el signo, así como la carne, decíamos, es la dehiscencia del vidente en visible y de lo visible en vidente. Y, como mi cuerpo sólo ve porque forma parte de lo visible en que nace, el sentido al que da acceso el arreglo de los sonidos repercute en él. La lengua para el lingüista es un sistema ideal, un fragmento del mundo inteligible. Pero, así como no basta, para que yo vea, que mi mirada sea visible para X, es necesario que esta sea visible para sí misma, por una suerte de torsión, de retorno o de fenómeno especular que es dado por el solo hecho de haber nacido, así también, si mis palabras tienen un sentido, no es *porque ellas* ofrezcan la organización sistemática que develará el lingüista, es porque tal organización, igual que la mirada, se refiere a sí misma: la Palabra operante es la región oscura de donde viene la luz instituida, como el silencioso reflejarse del cuerpo sobre sí mismo es lo que llamamos luz natural. Así como hay una reversibilidad del vidente y de lo visible, y en el punto en que ambas metamorfosis se cruzan nace lo que se llama percepción, así también hay una reversibilidad de la palabra y de lo que ella significa; la significación es lo que viene a sellar, cerrar, reunir la multiplicidad de los medios físicos, fisiológicos, lingüísticos de la elocución, y contraerlos en un solo acto, como la visión viene a completar al cuerpo estesiológico; y así como lo visible aprehende la mirada que lo develó y que forma parte de él, así la significación repercute sobre sus medios, se anexa

la palabra que se vuelve objeto de ciencia, se antedata por un movimiento retrógrado nunca enteramente frustrado, porque ya al abrir el horizonte de lo nombrable y de lo decible, la palabra confesaba que tiene su lugar allí, porque ningún locutor habla sin hacerse de antemano alocutario, *aunque sólo sea de sí mismo*, aunque cierre con un solo movimiento el circuito de su relación consigo mismo y el de su relación con los demás y, al mismo tiempo, se instituya también *objeto*, palabra de la que se habla: él se ofrece y ofrece toda palabra a una Palabra universal. Tendremos que examinar más detenidamente este paso del mundo mudo al mundo hablante. Por ahora sólo queremos señalar que no se puede hablar de destrucciones ni de conservación del silencio (y mucho menos de una destrucción que conserve o de una realización que destruya, lo que no es resolver, sino plantear el problema). Cuando la visión silenciosa cae en la palabra y cuando, recíprocamente, la palabra, al abrir un campo de lo nombrable y de lo decible, se inscribe allí, en su lugar, según su verdad, en resumen, cuando ella metamorfosea las estructuras del mundo visible y se hace mirada de la mente, *intuitus mentis*, es siempre en virtud del mismo fenómeno fundamental de visibilidad que sostiene tanto la percepción muda como la palabra, y que se manifiesta por una existencia casi carnal de la idea, como por una sublimación de la carne. En un sentido, si se explicitara completamente la arquitectura del cuerpo humano, su construcción ontológica, y cómo él se ve y se oye, se vería que la estructura de su mundo mudo es tal que todas las posibilidades del lenguaje ya están dadas en él. Ya nuestra existencia de videntes, como dijimos, de entes que invierten al mundo sobre sí mismo, y que pasan del otro lado, que se ven entre sí, que ven por los ojos el uno del otro, y sobre todo nuestra existencia de seres sonoros para los demás y para ellos mismos, contienen todo lo requerido para que haya del uno al otro palabra, palabra sobre el mundo. Y, en un sentido, comprender una frase no es otra cosa que acogerla plenamente en su ser sonoro, o, como tan bien se dice, *escucharla*; el sentido no está sobre ella como la manteca sobre la tostada, como una segunda capa de «realidad psíquica» extendida sobre el sonido: es la totalidad de lo que es dicho, la integral de todas las diferenciaciones de la cadena verbal, el sentido está dado con las palabras en quienes tienen oídos para escuchar. Y recíprocamente, todo el paisaje está invadido por las palabras como por una invasión, a nuestros ojos ya no es sino una variante de la palabra, y hablar de su «estilo» es para nosotros hacer una metáfora. En un sentido, como dice Husserl, toda la filosofía consiste en restituir una potencia de significar, un nacimiento del sentido o un sentido salvaje, una expresión de la experiencia por la experiencia que ilumina específicamente el campo especial del lenguaje. Y en un sentido, como dice Valéry, el lenguaje es todo, puesto que no es la voz de nadie, es la voz misma de las cosas, de

las ondas y de los vientos. Y lo que debe comprenderse es que, de una de estas ópticas a la otra, no hay transposición dialéctica, no tenemos que reunirlas en una síntesis: son dos aspectos de la reversibilidad que es verdad última.

ANEXO

EL SER PREOBJETIVO: EL MUNDO SOLIPSISTA[a]

La reducción a lo preobjetivo

Puesto que la ciencia y la reflexión dejan finalmente intacto el enigma del mundo en bruto, estamos invitados a interrogarlo sin presuponer nada. Queda entendido de ahora en más que no podemos recurrir, para describirlo, a ninguna de esas «verdades» establecidas de las que nos valemos cada día, que en realidad rebosan de opacidades, y que sólo podrían librarse de ellas justamente por la evocación del mundo en bruto y del trabajo del conocimiento que las ha puesto sobre él como superestructuras. Por ejemplo, todo lo que podemos saber, por la práctica y la ciencia, de las «causas» de la percepción y de la acción que ellas ejercen sobre nosotros, será tenido por desconocido. Precepto más difícil de seguir de lo que parece: es casi irresistible la tentación de construir la percepción a partir de lo percibido, nuestro contacto con el mundo a partir de lo que él nos ha enseñado sobre el mundo. Se ven autores probando que toda «conciencia» es «memoria», por la razón de que yo veo hoy una estrella quizás apagada desde hace años, y que en general toda percepción atrasa respecto de su objeto. No parecen darse cuenta de las implicaciones de esta «prueba»: ella supone que la «memoria» se define, no por el aspecto y los caracteres de lo rememorado, sino desde afuera, por la inexistencia en el mismo momento de un objeto adecuado dentro del mundo en sí; supone por ende ese mundo en sí alrededor de nosotros; entre él y nosotros, relaciones de simultaneidad y de sucesión que nos encierran con él dentro del mismo tiempo

[a] La paginación del manuscrito indica claramente que el capítulo que comienza aquí no habría sido conservado por el autor. Fue reemplazado por *Interrogación e intuición*. Sin embargo, como no fue tachado, hemos considerado que debíamos presentarlo en anexo.

objetivo; una mente capaz de conocer ese universo verdadero cuyas relaciones, finalmente, contraídas y abreviadas por la vía corta de la percepción, hacen de ésta un hecho de «memoria». Es el camino inverso el que vamos a seguir nosotros: a partir de la percepción y de sus variantes, descriptas tal como se presentan, trataremos de comprender cómo pudo construirse el universo del saber. Ese universo no puede decirnos nada, salvo indirectamente, por sus lagunas y por las aporías en que nos arroja, de lo que es vivido por nosotros. No porque el mundo llamado «objetivo» tenga tales o cuales propiedades estaremos autorizados a darlas por adquiridas en el mundo vivido: a lo sumo serán para nosotros un hilo conductor para el estudio de los medios por los que llegamos a reconocérselas y a encontrarlas en nuestra vida. E inversamente, no porque en el mundo «objetivo» tal o cual fenómeno carece de indicio visible, hemos de renunciar a hacerlo figurar en el mundo vivido; las imágenes discontinuas del cine no prueban nada sobre la verdad fenoménica del movimiento que las vincula a los ojos del espectador –ni siquiera prueban, por otra parte, que el mundo vivido incluya movimientos sin móvil: el móvil bien podría ser proyectado por quien percibe–. Todo lo que adelantaremos acerca del mundo debe provenir no del mundo habitual –en el que nuestra iniciación al ser, y los grandes intentos intelectuales que la han renovado en la historia, sólo están inscriptos en un estado de huellas confusas, vaciadas de su sentido y de sus motivos–, sino de este mundo presente que vigila en las puertas de nuestra vida y donde encontramos material para animar lo heredado y, si procede, retomarlo a nuestro cargo. No admitiremos un mundo preconstituido, una lógica, si no los hemos visto surgir de nuestra experiencia del ser en bruto, que es para nosotros como el cordón umbilical de nuestro saber y la fuente del sentido.

Por otra parte, tampoco nos permitimos introducir en nuestra descripción los conceptos resultantes de la reflexión, ya sea psicológica o trascendental: generalmente, son meros correlatos o contrapartidas del mundo *objetivo*. Debemos desistir, al comenzar, de nociones tales como «actos de conciencia», «estados de conciencia», «materia», «forma», e incluso «imagen» y «percepción». Excluimos el término de percepción en la medida en que ya sobreentiende un recorte de lo vivido en actos discontinuos o una referencia a «cosas» cuyo estatus no está precisado, o solamente oposición entre lo visible y lo invisible. No porque tales distinciones estén definitivamente desprovistas de sentido, sino porque, si las admitiéramos de entrada, volveríamos a los callejones sin salida de donde se trata de salir. Cuando hablamos de fe *perceptiva*, y cuando nos fijamos la tarea de volver a la fe *perceptiva*, no sobreentendemos por eso ninguna de las «condiciones» físicas o fisiológicas que delimitan la percepción para el sabio, ninguno de los postulados de una filosofía sensualista o empirista, tampoco definición alguna de una «pri-

mera capa» de experiencia que aludiera a entes existentes en un punto del tiempo y del espacio, por oposición al concepto o a la idea. Todavía no sabemos lo que es ver y lo que es pensar, si esa distinción es válida y en qué sentido. Para nosotros, la «fe perceptiva» envuelve todo lo que se ofrece al hombre natural en original en una experiencia-fuente, con el vigor de lo que es inaugural y presente en persona, según una visión que, para él, es definitiva y no podría concebirse más perfecta o más próxima, ya se trate de las cosas percibidas en el sentido corriente de la palabra o de su iniciación al pasado, al imaginario, al lenguaje, a la verdad predicativa de la ciencia, a las obras de arte, a los otros, o a la historia. No prejuzgamos relaciones que puedan existir entre esas diferentes «capas», ni tampoco que sean «capas», y es parte de nuestra tarea decidirlo, según nos habrá enseñado la interrogación de nuestra experiencia en bruta o salvaje. La percepción como encuentro de las cosas naturales está en el primer plano de nuestra investigación, no como función sensorial simple que explicaría a las demás, sino como arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado del encuentro del pasado, del imaginario, de la idea. Lo que será nuestra interrogación y nuestro método no lo sabemos por adelantado. La manera de preguntar prescribe un determinado tipo de respuesta, y fijarla desde ahora sería decidir nuestra solución. Si, por ejemplo, dijéramos que se trata aquí de extraer la esencia o el Ειδος de nuestra vida en las diferentes regiones a las que accede, sería presumir que descubriremos invariantes ideales cuyas relaciones mismas estarán fundadas en esencia, subordinar de antemano lo que en nuestra experiencia puede haber de fluyente a lo que puede haber de fijo, someterla a condiciones que quizás no son las de toda experiencia posible, sino de una experiencia ya traducida en palabras y, finalmente, encerrarnos en una exploración inmanente de las significaciones de las palabras. O bien si, para no prejuzgar nada, tomamos el afianzamiento de las esencias en un sentido más amplio, como un esfuerzo para comprendernos, entonces no despierta ninguna sospecha, pero porque no prescribe nada en cuanto al estilo de los resultados. En verdad, sabemos lo que la interrogación pura no debe ser. Lo que será, sólo lo sabremos probando. El preconcepto de atenerse a la experiencia de lo que es, en el sentido originario, fundamental o inaugural, no supone otra cosa que un encuentro entre «nosotros» y «lo que es» –tomando estos términos como simples indicios de un sentido por precisar–. El encuentro es indudable, puesto que, sin él, no nos plantearíamos ninguna pregunta. No tenemos que interpretarlo de entrada, ya sea como una inclusión de lo que es en nosotros, o de nosotros en lo que es. En apariencia, sin embargo, es realmente necesario que estemos «en» el mundo, en lo que es, o, contrariamente, que lo que es esté «en nosotros». La intención de pedirle a la experiencia misma su secreto, ¿no es ya un preconcepto idealista? Nos habríamos explicado

mal, si así se la entendiera. Es a nuestra experiencia a la que nos dirigimos –porque toda pregunta se dirige a alguien o a alguna cosa, y porque no podemos elegir interlocutor menos comprometedor que *el todo de lo que es para nosotros*–. Pero la elección de esta instancia no cierra el campo de las respuestas posibles, no incluimos en «*nuestra experiencia*» ninguna referencia a un *ego*, o a un determinado tipo de relaciones intelectuales con el ser, como el «*experiri*» spinozista. Nosotros interrogamos a nuestra experiencia, precisamente para saber cómo nos permite acceder a lo que no es nosotros. *Ni siquiera se excluye por esto que encontremos en ella un movimiento hacia lo que en ningún caso podría estar presente para nosotros en original y cuya ausencia irremediable se contaría así entre nuestras experiencias originarias.* Simplemente, aunque más no sea para ver esos márgenes de la presencia, para discernir esas referencias, para ponerlas a prueba o interrogarlas, es indispensable fijar primero la mirada en lo que nos es aparentemente *dado*. Es en este sentido, totalmente metódico y provisorio, como deben entenderse las subdivisiones que se efectuarán a continuación. No tenemos que elegir entre una filosofía que se instala en el mundo mismo o en otra persona y una filosofía que se instala «en nosotros», entre una filosofía que toma nuestra experiencia «desde adentro» y una filosofía –si ella es posible– que la juzgaría desde afuera, por ejemplo en nombre de criterios lógicos: tales alternativas no se imponen, puesto que quizás, el sí mismo y el no-sí mismo sean como el reverso y el anverso, y que acaso nuestra experiencia *sea* esa inversión que nos instala muy lejos de «nosotros», en otra persona, en las cosas. Nos colocamos, como el hombre natural, en nosotros *y* en las cosas, en nosotros *y* en otra persona, hasta el punto en que, por una suerte de *quiasmo*, devenimos los otros y devenimos mundo. La filosofía sólo es ella misma si se niega las facilidades de un mundo de una sola entrada, tanto como las de un mundo de múltiples entradas, todas ellas accesibles al filósofo. Ella se mantiene, como el hombre natural, en el punto en que se pasa del sí al interior del mundo y al interior del otro, en la intersección de las avenidas.

I. LA PRESENCIA

La cosa y el algo

Considerémonos, pues, instalados entre la multitud de las cosas, de los vivos, de los símbolos, de los instrumentos y de los hombres, y tratemos de formar nociones que nos permitan comprender lo que nos está pasando allí. Nuestra primera verdad –la que no prejuzga nada y no puede ser discutida– será que hay presencia, que «algo» está aquí y que

«alguien» está aquí. Antes de ocuparnos del «alguien», preguntémonos lo que es el «algo».

Ese algo para el cual estamos presentes, y que está presente para nosotros, son –estamos tentados de decir– «las cosas», y todo el mundo, aparentemente, sabe lo que debe entenderse por ello. Esta piedra o este caracol son cosas, en el sentido de que hay en ellas –más allá de lo que yo veo, toco, de su contacto rugoso con mis dedos o con mi lengua, del ruido que hacen al caer sobre la mesa– un fundamento único de esas diversas «propiedades» (y de muchas otras, que aún desconozco) que las impone a la piedra o al caracol, o que, al menos, contiene variantes de ellas dentro de ciertos límites. El poder de ese principio no es un poder de hecho: yo bien sé que la piedra o el caracol pueden ser inmediatamente aplastados por lo que los rodea. Es, por decirlo así, un poder de derecho, una legitimidad: más allá de cierta amplitud de cambios, dejarían de ser esta piedra o este caracol, dejarían incluso de ser piedra y caracol. Si han de subsistir como individuos, o al menos seguir portando estas denominaciones generales, deberán exhibir cierto número de propiedades de algún modo nucleares, que deriven una de otra, y que, todas juntas, emanen de ese individuo piedra, de ese individuo caracol, o, en general, de todo individuo de igual nombre. Por lo tanto, cuando decimos que aquí hay una piedra, un caracol, o aun esta piedra o este caracol, queremos decir que dichas exigencias son respetadas, que, al menos por el momento, ese fundamento único de las propiedades nucleares, que uno llama sintéticamente «esta piedra» o «una piedra», «este caracol» o «un caracol», se manifiesta sin trabas, pronto a desplegarlas ante nuestros ojos porque derivan de él, porque él es sin restricciones esta piedra y este caracol, o al menos piedra y caracol. La cosa, pues –sin desconocer lo que puede sucederle y la posibilidad de su destrucción–, es un nudo de propiedades, cada una de las cuales es dada si una de las otras lo es, un principio de identidad. Lo que ella es, lo es por su disposición interna, por ende plenamente, sin titubeo, sin fisura, totalmente, o no es en absoluto. Lo es por sí o en sí, en un despliegue exterior, que las circunstancias permiten y no explican. Ella es objeto, es decir que se exhibe ante nosotros por una virtud propia, y precisamente porque ella está reunida en sí misma.

Si la cosa es eso, para nosotros que vivimos entre las cosas, cabe preguntarse si verdaderamente ella está, a título originario, implicada en nuestro contacto con lo que sea, si es realmente por ella que podemos comprender lo demás, si nuestra experiencia es por principio experiencia de la cosa, si el mundo, por ejemplo, es una inmensa cosa, si nuestra experiencia apunta directamente a las cosas, si es realmente su propia respuesta la que hemos recogido en estado puro, o si, por el contrario, no habremos introducido en ella como esenciales elementos que son en verdad derivados y que, ellos también, necesitan esclarecimiento. La

cosa, la piedra, el caracol, decíamos, no tienen el poder de existir contra viento y marea, son solamente fuerzas suaves que desarrollan sus implicaciones a condición de que estén reunidas circunstancias favorables. Ahora bien, si eso es verdad, la identidad de la cosa consigo misma, esa especie de base propia, de descanso en sí misma, esa plenitud y esa positividad que le hemos reconocido, ya exceden la experiencia, ya son una interpretación segunda de la experiencia. A partir de las cosas consideradas en su sentido nativo de núcleos identificables, pero sin potencia propia alguna, sólo se llega a la cosa-objeto, al En-Sí, a la cosa idéntica a sí misma, imponiendo a la experiencia un dilema abstracto que ella ignora. Puede que la cosa no tenga potencia propia e interior; pero el problema es que, para hacerse reconocer por nosotros, para no desaparecer, para que podamos hablar de las cosas, la condición es que las apariencias se comporten como si tuvieran un principio de unidad interior. Al oponer a la experiencia de las cosas el fantasma de otra experiencia que no las tuviera es cuando la obligamos a decir más de lo que decía. Al pasar por el rodeo de *nombres*, al amenazar a las cosas con no ser reconocidas por nosotros, es cuando acreditaremos finalmente –si no como su principio, al menos como la condición de su posibilidad *para nosotros*– la *objetividad*, la identidad consigo mismo, la positividad, la plenitud. La cosa así definida no es la cosa de nuestra experiencia, es la imagen que de ella se obtiene proyectándola en un universo donde la experiencia no se anudaría con nada, donde el espectador se apartaría del espectáculo, en síntesis, confrontándola con la posibilidad de la nada. Y, del mismo modo, cuando decimos: aunque la cosa, *en el análisis*, esté siempre más allá de la prueba y aparezca como una extrapolación, no deja de ser cierto que vemos piedras, caracoles, y que, en ese instante al menos, nuestra exigencia se ve satisfecha, y que tenemos derecho a definir la cosa como lo que es totalmente sí mismo o no es –esa inversión del pro al contra, ese realismo empírico fundado en el idealismo trascendental, sigue siendo un pensamiento de la experiencia sobre fondo de la nada–. Ahora bien, ¿podemos pensar la experiencia que tenemos perfilándola sobre la posibilidad de la nada? La experiencia de la cosa y del mundo, ¿no es precisamente el fondo que necesitamos para pensar de alguna manera la nada? Pensar la cosa sobre fondo de la nada ¿no es un doble error, con respecto a una y a otra? Y, en lo que concierne a la cosa, ¿no se la desnaturaliza completamente al recortarla de la nada? La identidad, la positividad, la plenitud de la cosa, reducidas a lo que ellas significan en el contexto en que la experiencia las alcanza, ¿no son muy insuficientes para definir nuestra apertura al «algo»?

NOTAS DE TRABAJO

Origen de la Verdad[a]

Enero de 1959

Introducción

Nuestro estado de no-filosofía – La crisis nunca ha sido tan radical –

Las «soluciones» dialécticas = o bien la «mala dialéctica» que identifica a los opuestos, que es no-filosófica – o bien la dialéctica «embalsamada», que ya no es dialéctica. ¿Fin de la filosofía o renacimiento?

Necesidad de un retorno a la ontología – La interrogación ontológica y sus ramificaciones:

la cuestión sujeto-objeto

la cuestión de la intersubjetividad

la cuestión de la Naturaleza

Esbozo de la ontología proyectada como ontología del Ser en bruto – y del logos. Hacer cuadro del Ser salvaje como extensión de mi artículo sobre Husserl.[b] Pero la revelación de ese mundo, de ese Ser, continúa siendo letra muerta mientras no se erradique la «filosofía objetiva» (Husserl). Hace falta una *Ursprungsklärung*.

Reflexión sobre las ontologías de Descartes – el «estrabismo» de la ontología occidental –[c]

[a] *Origen de la Verdad: título que el autor quería dar primero a su trabajo.*

[b] Le Philosophe et son Ombre. En *Edmund Husserl, 1858-1959. Recueil commémoratif, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959. Publicado en Signes, NRF 1961. [En español: Merleau-Ponty, M., El filósofo y su sombra, Barcelona, Seix Barral, 1964].*

[c] *El autor escribía en la sinopsis del curso que dio en 1957-1958:* En Descartes, por ejemplo, los dos sentidos de la palabra naturaleza (naturaleza en el sentido de «luz natural» y en el sentido de la «inclinación natural») esbozan dos ontologías (ontología del

Reflexión sobre la ontología de Leibniz

Generalización del problema: hubo un pasaje al infinito como infinito objetivo – Ese pasaje era tematización (y olvido) de la *Offenheit*, del *Lebenswelt* – Hay que retomar impulso en esto

Plan de la 1ª parte: ver en lo que se ha convertido (por análisis inmanente) la Naturaleza –y *del mismo modo* la vida–, y del mismo modo el hombre como sujeto psicofísico – Circularidad de la investigación: lo que ya decimos de la Naturaleza anticipa la lógica y será retomado en la 2ª parte – Lo que decimos sobre el alma o el sujeto psicofísico anticipa lo que diremos de la reflexión, de la conciencia, de la razón y del absoluto. – Esta circularidad no es una objeción– Seguimos el orden de las materias, no hay orden de las razones –E l orden de las razones no nos daría la convicción que da el orden de las materias – la filosofía como centro y no como construcción.

Origen de la verdad[d]

Enero de 1959

Mostrar la diferencia entre la física y el ser de la Physis, entre la biología y el ser de la vida, es efectuar el pasaje del ser-en-sí, objetivo, al ser de *Lebenswelt* –Y ese pasaje significa ya que ninguna forma de ser puede plantearse sin referencia a la subjetividad, que el cuerpo tiene una *Gegenseite* de conciencia, y que es psicofísica.

Al llegar a la subjetividad encarnada en el cuerpo humano, al que continúo refiriendo al *Lebenswelt*, debo encontrar algo que no sea lo «psíquico» en el sentido de la psicología (es decir, una *Gegenabstraktion* de la Naturaleza en sí, de la Naturaleza de los *blosse Sachen*), debo llegar a una subjetividad y a una intersubjetividad, a un universo del *Geist* que, aunque no tenga una segunda naturaleza, no tiene menos de su solidez ni de su carácter de completo, sino que lo tiene incluso en el modo del *Lebenswelt* – Es decir que también debo, a través de las objetivaciones de la lingüística, de la lógica, redescubrir el logos de *Lebenswelt*.

Del mismo modo, habría que develar en principio «la historia orgáni-

---

objeto y ontología de lo existente)... *Y, más adelante, se preguntaba:* ¿No habrá, como se ha dicho, una especie de «diplopía ontológica» (M. Blondel) de la cual no se puede esperar la reducción racional luego de tantos esfuerzos filosóficos, y de la que sólo sería cuestión de tomar completa posesión, como la mirada toma posesión de las imágenes monoculares para hacer de ellas una sola visión? *Annuaire du Collage de France, 58e année (1958).*

[d] *Cf. pág 149, nota a.*

ca» bajo la historicidad (*Urhistorie, erste Geschichtlichkeit*) de la verdad que ha sido instituida por Descartes como horizonte infinito de la ciencia – Esa historicidad de verdad es lo que aún anima al marxismo.

En principio, sólo entonces estaré en condiciones de definir una ontología y de definir la filosofía. La ontología sería la elaboración de las nociones que deben reemplazar la de la subjetividad trascendental, las del sujeto, objeto, sentido –la definición de la filosofía conllevaría una elucidación de la expresión filosófica en sí misma una toma de conciencia pues del procedimiento empleado en lo que precede «ingenuamente», como si la filosofía se limitara a reflejar lo que es, como ciencia de la pre-ciencia, como expresión de lo que es antes de la expresión *y que la sostiene por detrás*– Tomar como tema aquí la dificultad: la filosofía se contiene a sí misma si quiere ser absoluta. Pero, en realidad, todos los análisis particulares sobre la Naturaleza, la vida, el cuerpo humano, el lenguaje, nos harán entrar poco a poco en el *Lebenswelt* y el ser «salvaje»; y no deberé privarme, en el camino, de entrar en su descripción positiva, ni en el análisis de las diversas temporalidades –decirlo desde la introducción–.

I[er] volumen del origen de la verdad[c]

Enero de 1959

Husserl: los cuerpos humanos tienen «otra parte» –una parte «espiritual»–

(cf. el modo de ser de las «partes ocultas», escondidas para siempre o provisoriamente –el modo de ser de las antípodas–, la diferencia es que, *por principio*, la parte «espiritual» de un cuerpo vivo no puede serme *selbstgegeben* sino como ausencia.)

En mi 1[er] volumen – después de naturaleza física y vida, hacer un 3[er] capítulo en que el cuerpo humano sea descripto como teniendo un lado «espiritual». Mostrar que la vida del cuerpo humano no puede ser descripta sin que se vuelva cuerpo psicofísico (Descartes – pero limitándome al compuesto de alma y cuerpo) – Dar mi equivalente del concepto cartesiano de la Naturaleza como institución que nos hace obtener de una vez lo que una ciencia divina nos haría comprender – Dar una estesiología. Una concepción del tiempo, del «alma» en el sentido husserliano, de la intercorporeidad como «natural» – Pero todo eso –que

[c] *Sobre el título (cf. nota [a]), estas líneas*: Indicar desde el comienzo del análisis de la Naturaleza que hay circularidad: lo que decimos aquí será retomado en el nivel de la lógica (2- volumen). No importa. Hay que comenzar.

retoma, profundiza y rectifica mis dos primeros libros – debe hacerse completamente desde la perspectiva de la ontología –la descripción del mundo percibido con la cual concluye ese 1er volumen es considerablemente profunda (percepción como distanciamiento – cuerpo como animal de movimientos y de percepciones – trascendencia – El orden de lo *urpräsentierbar*). Y sobre todo: se plantea el problema de la relación entre esas «verdades» y la filosofía como reflexión radical, como reducción a la inmanencia trascendental – se introduce el ser «salvaje» o «en bruto» – se supera el tiempo serial, el de los «actos» y decisiones – se reintroduce el tiempo mítico – Se plantea el problema de la relación entre racionalidad y función simbólica: la superación del significado por el significante esencial para la «razón» – Crítica de la distinción reflexiva entre la serie interior (lo «subjetivo», lo «psicológico») y la objetividad (tal como, según Lévi-Strauss, la suponen nuestras civilizaciones) – Nuestra relación con la animalidad, nuestro «parentesco» (Heidegger) explícitos. Todo esto desemboca en una teoría de la percepción-impercepción, y del *Logos endiathetos* (sentido antes que la lógica) – Del *Lebenswelt* – Esa nueva ontología debe ser presentada en un cuadro, en un 4º capítulo: 1º naturaleza y física, 2º la vida, 3º el cuerpo humano, 4º el ser «salvaje» y el logos. (4º capítulo largo, que dé al volumen un carácter «definitivo» – iniciando a la vez el pasaje al estudio de pintura, música, lenguaje.[f]

Poner al desnudo todas las *raíces* (el mundo «vertical») – Luego, decir que el problema se replantea por la conversión del lenguaje, el pasaje al hombre «interior» – Unicamente allí se podrá apreciar definitivamente el humanismo.

Ser e infinito

17 de enero de 1959

El infinito: ciertamente es una conquista haber concebido el universo como infinito – o al menos sobre un fondo de infinito (los cartesianos).

Pero ¿los cartesianos lo hicieron realmente? – La profundidad del ser, que sólo es reconocida con la noción de infinito [un fondo inagotable del ser que no sólo es esto y aquello, sino que también podría haber sido otro (Leibniz) o es efectivamente más de lo que sabemos (Spinoza, los atributos desconocidos)], ¿la vieron realmente?

Su noción de infinito es positiva. Desvalorizaron el mundo cerrado en provecho de un mundo positivo, del que hablan como se habla de algo, que *demuestran* en «filosofía objetiva» – los signos son invertidos: todas

[f] *El paréntesis no está cerrado.*

las determinaciones son negación en el sentido de: *no* son *más que* negación – Más que reconocerlo, es eludir el infinito – infinito fijo o dado para un pensamiento que lo posee lo suficiente al menos para probarlo.

El verdadero infinito no puede ser ese: tiene que ser aquel que nos supere; infinito de *Offenheit* y no *Unendlichkeit* – Infinito del *Lebenswelt* y no infinito de idealización – Infinito negativo, pues – Sentido o razón que *son* contingencia.

El Ser en bruto o salvaje (= mundo percibido) y su relación con λογος προφορικος como Gebilde, *con la «Lógica» que producimos –*

Enero de 1959

El mundo perceptivo «amorfo» del que hablaba a propósito de la pintura –recurso perpetuo para rehacer la pintura, que no contiene ningún modo de expresión y que sin embargo los interpela y los exige a todos y re-suscita con cada pintor un nuevo esfuerzo de expresión–, ese mundo perceptivo es en el fondo el Ser en el sentido de Heidegger, que es más que cualquier pintura, que cualquier palabra, que cualquier «actitud» y que, captado por la filosofía en su universalidad, aparece como conteniendo todo lo que será dicho siempre y, sin embargo, dejándonos crearlo (Proust): es el *λογος ενδιαθετος que apela al λογος προφορικος* –

[Iteración del *Lebenswelt*: hacemos una filosofía del *Lebenswelt*, nuestra construcción (en el modo de la «lógica») nos hace redescubrir ese mundo del silencio. ¿Redescubrir en qué sentido? ¿Ya estaba allí? ¿Cómo decir que ya estaba allí puesto que nadie lo sabía antes de que el filósofo lo hubiera dicho? – Pero es cierto que estaba allí: todo lo que decíamos y decimos lo implicaba y lo implica. Estaba allí precisamente como *Lebenswelt* no tematizado. En cierto sentido, todavía está allí como no tematizado por los propios enunciados que lo describen: pues los enunciados como tales van a ser a su vez sedimentados, «retomados» por el *Lebenswelt*, estarán más comprendidos en él de lo que ellos lo comprenden –ya están comprendidos en él en tanto sobreentienden toda una *Sebstverständlichkeit*–. Pero esta no impide a la filosofía tener valor, ser otra cosa y más que simple producto parcial del *Lebenswelt*, cercado por un lenguaje que nos rige. Entre el *Lebenswelt* como Ser universal y la filosofía como producto extremo del mundo, no hay una rivalidad o antinomia: esta es quien lo devela.]

Cogito tácito

Enero de 1959

El Cogito de Descartes (la reflexión) es operación sobre reflexiones, enunciado de relaciones entre ellas (y las propias significaciones sedimentadas en actos de expresión). Presupone pues un contrato prerreflexivo de uno consigo mismo (conciencia no-tética (de) sí mismo Sartre) o un cogito tácito (ser cerca de sí mismo) – así lo he razonado en *Ph. P.*[8]

¿Es correcto? Lo que llamo el cogito tácito es imposible. Para tener la idea de «pensar» (en el sentido del «pensamiento de ver y de sentir»), para hacer la «reducción», para volver a la inmanencia y a la conciencia de... es necesario tener las palabras. Es por la combinación de palabras (con su importación de significaciones sedimentadas, y capaces por principio de entrar en relaciones diferentes a aquellas que sirvieron para formarlas) que yo *hago* la actitud trascendental, que *constituyo* la conciencia constituyente. Las palabras no remiten a significaciones positivas y finalmente al flujo de los *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*. Mitología de una conciencia de sí mismo a la que remitiría nuevamente la palabra «conciencia» – sólo hay *diferencias* de significaciones.

No obstante, está el mundo del silencio, el mundo percibido, al menos, es un orden donde hay significaciones no relativas al lenguaje; sí, significaciones no relativas al lenguaje, pero no por ello son *positivas*. No hay, por ejemplo, flujo absoluto de los *Erlebnisse* singulares; hay campos y un campo de los campos, con un *estilo* y una tipología – Describir los existenciales que hacen la armadura del campo trascendental – y que son siempre una relación del agente (yo puedo) con el campo sensorial o ideal. El agente sensorial = el cuerpo – El agente ideal = la palabra – Todo esto pertenece al orden de lo «trascendental» de *Lebenswelt*, es decir, de los trascendentales que conllevan «su» objeto.

Reducción – Lo verdaderamente trascendental –
el Rätsel Erscheinungweisen *– mundo.*

Febrero de 1959

Presentada sin razón –en particular en las M. C.–[9] como suspensión de *la existencia del mundo* – Si ella es eso, recae en la falla cartesiana

[8] Phénoménologie de la Perception. *Sur la notion de Cogito tacite et la critique du Cogito cartésien, N.R.F., París, 1945, cf. págs. 460-8.* [En español: *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.]

[9] *Edmund Husserl*, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, *La Haya, Martinus Nijhoff, 1950.*

de una *hipótesis de la Nichtigkeit del mundo*, que tiene inmediatamente como consecuencia el sostenimiento del *mens sive anima* (porción del mundo) como indudable – Toda negación del mundo, *pero también* toda neutralidad con respecto a la existencia del mundo, tiene como consecuencia inmediata que se carece de lo trascendental. La *epoché* sólo tiene derecho a ser neutralización con respecto al mundo como en sí efectivo, de la exterioridad pura: debe dejar subsistir el fenómeno de ese en-sí efectivo, de esa exterioridad.

El campo trascendental es campo de trascendencias. Lo trascendental, que es superación definitiva de la *mens sive anima* y de lo psicológico, es *superación de la subjetividad* en el sentido de contra-trascendencia y de inmanencia. El pasaje a la intersubjetividad no es contradictorio sino con respecto a una reducción insuficiente. Husserl tiene razón al decirlo. Pero una reducción suficiente conduce más allá de la pretendida «inmanencia» trascendental, conduce al pensamiento absoluto entendido como *Weltlichkeit*, al *Geist* como *Ineinander* de las espontaneidades, él mismo fundado en el *Ineinander* estesiológico y en la esfera de la vida como esfera de *Einfühlung* y de intercorporeidad – La noción de la *especie* = noción de interanimalidad. El entrelazamiento entre biología o psicología con filosofía = *Selbstheit* del *mundo*.

El propio Husserl se pregunta cómo el mundo puede tener para mí otro «sentido de ser» (*Seinssinn*) que el de *mi* objeto intencional trascendental. *Wie kann für mich wirklich Seiendes... anderes sein als sozusagen Schnittpunkt meiner konstitutiven Synthesis?* (M. C. § 48, pág. 135).[i]

Así es como se introduce la *Fremderfahrung Analyse*, dice H., que no es génesis temporal: la trascendencia objetiva no es *posterior* a la posición de otro: el mundo ya está allí, en su trascendencia objetiva, antes de ese análisis, y es su propio sentido el que va a ser explicitado como sentido... [Por lo tanto, la introducción de otro no es lo que produce «la trascendencia objetiva»: el otro es uno de sus índices, un momento, pero es en el mundo donde se encontrará la posibilidad de otro].

Los «otros puros» (que aún no son «hombres») introducen ya una Naturaleza de la que yo formo parte (M. C. pág. 137).[j]

Einströmen – *Reflexión*

Febrero de 1959

Porque hay Einströmen, la reflexión no es adecuación, coincidencia: ella no pasaría *al Strom* si nos reubicara en la fuente del *Strom* –

Buscar el fragmento (de *Krisis* III, creo) donde dice que la reducción

[i] Ídem.
[j] Ídem.

fenomenológica *transforma la historia universal* – *Einströmen*: caso particular de sedimentación, es decir, de la pasividad secundaria, es decir, de la intencionalidad latente – Es la *inscripción histórica* de Péguy – Es la estructura fundamental de la *Zeitigung*: *Urstifung* de un punto del tiempo – [¿Por?] esa intencionalidad *latente*, la intencionalidad deja de ser lo que es en Kant: *actualismo puro*, deja de ser una propiedad de la conciencia, de sus «actitudes» y de sus actos, para volverse *vida intencional* – Se vuelve el hilo que conecta p. ej. mi presente a mi pasado en su lugar temporal, tal como fue (y no tal como lo recupero por un *acto* de evocación) la posibilidad de tal *acto* se sustenta en la estructura primordial de retención como encastre de los pasados uno en el otro + conciencia de tal encastre como *ley* (*cf.* la iteración reflexiva: la reflexión siempre reiterada no daría más que «siempre la misma cosa», *immer weider*) – El error de Husserl es haber descripto el encastre a partir de un *Präsensfeld* considerado como sin consistencia, como conciencia inmanente:[k] es conciencia trascendente, es ser a distancia, es doble fondo de mi vida de conciencia, y es lo que hace que él pueda ser *Stifung* no sólo de un instante sino de todo un *sistema de indicios temporales* – el tiempo (ya como tiempo del cuerpo, tiempo-taxímetro del esquema corporal) es el modelo de esas matrices simbólicas, que son apertura al ser.

En O. R.,[l] después de análisis del cuerpo psicológico pasar a análisis del recuerdo y del imaginario – de temporalidad y *de* allí a cogito y a intersubjetividad.

La filosofía como creación (*Gebilde*), que se sustenta en ella misma – eso no puede ser la verdad última.

Pues sería una creación que se propone como objetivo expresar en *Gebilde* lo que es *von selbst* (el *Lebenswelt*), que se niega por ende a sí misma como pura creación –

El punto de vista de la creación del *Gebilde* humano – y el punto de vista de lo «natural» (del *Lebenswelt* como Naturaleza) son ambos abstractos e insuficientes. No es posible instalarse en ninguno de esos 2 niveles.

Se trata de una creación que es denominada y engendrada por el Lebenswelt como historicidad operante, latente, que la continúa y la atestigua –

[k] *El autor habla ya del* Präsensfeld *o del* campo de presencia *en* Phénoménologie de la Perception, *en los capítulos consagrados al* Espacio *y a la* Temporalidad. *Cf. especialemente págs. 307, 475, 483-4, 492. Pero el análisis no inducía en ese entonces a una crítica de Husserl. [En español: ob. cit.].*

[l] *El origen de la verdad.* Cf. *nota* [a].

Wesen *(verbal)* – Wesen *de la historia*

Febrero de 1959

Descubrimiento del *Wesen* (verbal): primera expresión del ser que no es ni el ser-objeto ni el ser-sujeto, ni esencia ni existencia: lo que *west* (el ser-rosa de la rosa, el ser-sociedad de la sociedad, el ser-historia de la historia) responde a la pregunta *was* como a la pregunta *dass*, no es la sociedad, la rosa vista por un sujeto, no es un ser-para-sí de la sociedad y de la rosa (contrariamente a lo que dice Ruyer): es la rosidad que se extiende a través de toda la rosa, es lo que Bergson llamaba mal las «imágenes» – Por otra parte, el hecho de que la rosidad dé lugar a una «idea general», es decir, que haya varias rosas, una *especie rosa*, no es indiferente, sino que resulta del ser-rosa considerado en todas sus implicaciones (generatividad natural) – A través de lo cual –suprimiendo toda generalidad de la definición primera del Wesen– se suprime esa oposición del hecho y de la esencia que falsea todo –

El ser sociedad de una sociedad: ese todo lo que reúne todas las visiones y las voluntades claras o ciegas reñidas con ella, ese todo anónimo que a través de ellas *hinauswollt*, ese *Ineinander* que nadie ve y que tampoco es alma del grupo, ni objeto, ni sujeto, sino su tejido conjuntivo, que *west* puesto que habrá un resultado y que es la única satisfacción que se puede dar legítimamente a una «filosofía de varias entradas» (pues el argumento contra el pensamiento alternativo de Sartre, que ella no hace *un mundo*, que no admite una *Weltlichkeit* del *Geist,* que permanece en el espíritu subjetivo, no debe servir para justificar una filosofía en la que todos los Ego estarían en el mismo plano, y que ignoraría pura y simplemente el problema del otro, y sólo puede realizarse como Filosofía del Sujeto Absoluto).

El *Wesen* de la mesa ≠ un ser-en-sí, donde los elementos se dispondrían ≠ un ser-para-sí, una sinopsis = lo que en ella «mesifica», lo que hace que la mesa sea mesa.

Cogito tácito y sujeto hablante

Febrero de 1959

La dialéctica devenida *tesis* (enunciado) ya no es dialéctica (dial. «momificada»).

Esto no es en beneficio de un *Grund* del que no podría *decirse* nada. El fracaso de la tesis, su derrumbe (dialéctico) devela la *Fuente de las tesis*, el *Lebenswelt* psicohistórico, al cual se trata de volver Recomenzar la percepción, la *Einfühlung*, y en especial la palabra, y no renun-

ciar a esta. Se sabe simplemente que la palabra ya no puede ser enunciada, *Saltz*, si debe permanecer dialéctica, es necesario que sea palabra pensante, sin referencia a un *Sachverhalt*, palabra y no lenguaje (y en efecto, es la palabra, no la lengua, la que se dirige a otro como comportamiento, no como «psiquismo», que responde a otro antes de que haya sido comprendido como «psiquismo», en un enfrentamiento que rechaza o acepta sus palabras como palabras, como acontecimientos – Claramente es ella la que constituye *hacia adelante* de mí como significación y sujeto de significación, un medio de comunicación, un sistema diacrítico intersubjetivo que es la lengua en el presente, no universo «humano», espíritu objetivo) – Se trata de restituir eso, en el presente y en el pasado, la historia de *Lebenswelt*, de restituir la presencia misma de una cultura. El fracaso de la dialéctica como tesis o «filosofía dialéctica» es el descubrimiento de esa intersubjetividad no perspectiva, sino vertical, que es, extendida en el pasado, eternidad existencial, espíritu salvaje

El Cogito tácito, por supuesto, no resuelve esos problemas. Revelándolo como lo hice en *Ph. P.*,[11] no he arribado a una solución (mi capítulo sobre el Cogito no está ligado al capítulo sobre la palabra): por el contrario, he planteado un problema. El Cogito tácito debe hacer comprender cómo el lenguaje no es imposible, pero no puede hacer comprender cómo es posible – Queda pendiente el problema del pasaje del sentido perceptivo al sentido referido al lenguaje, del comportamiento a la tematización. Esta en sí misma, por otra parte, debe ser comprendida como comportamiento de un grado más elevado – la relación de ella con él es relación dialéctica: el lenguaje realiza quebrando el silencio lo que el silencio quería y no obtenía. El silencio continúa envolviendo al lenguaje; silencio del lenguaje absoluto, del lenguaje pensante. – Pero esos desarrollos habituales sobre la relación dialéctica para no ser filosofía de *Weltanschauung*, conciencia malograda, deben desembocar en una teoría del espíritu salvaje, que es espíritu de praxis. Como toda praxis, el lenguaje supone un *selbstverständlich*, un instituido, que es *Stifung* que prepara una *Endstiftung* – Se trata de aprehender *lo que*, a través de la comunidad sucesiva y simultánea de los sujetos hablantes, *quiere*, *habla*, y finalmente *piensa*.

[11] Phénoménologie de la Perception, *ob. cit.* /*En espanol:* Fenomenología de la percepción, *ob. cit.*/.

Genealogía de la lógica
Historia del ser
Historia del sentido

Febrero de 1959

En la introducción (el pensamiento fundamental)
decir que debo mostrar que lo que se podría considerar como «psicología» (*F. de la percepción*) es en realidad ontología. Mostrarlo haciendo ver que el ser de la ciencia no puede ser ni ser pensado como *selbständig*. Por eso los capítulos sobre: Física y Naturaleza – la animalidad –, el cuerpo humano como *nexus rationum* o *vinculum substanciale*.

Pero el ser no debe sólo ser puesto en evidencia por su separación con respecto al ser de la Ciencia – Por eso mismo, se trata de ponerlo en evidencia por oposición al ser como Objeto – Debo pues mostrar en la introducción que el ser de la ciencia es él mismo parte o aspecto del Infinito objetivado y que a ambos se opone el *Offenheit* de *Umwelt*. Por eso los capítulos sobre Descartes, Leibniz, la ontología occidental, que indican las implicaciones histórico-intencionales y ontológicas del ser de la ciencia.

A continuación (Física y Physis – La animalidad – el cuerpo humano como psicofísico), se trata de operar la reducción, es decir, para mí, de develar poco a poco –y cada vez más– el mundo «salvaje» o «vertical». Mostrar referencia intencional de la Física a la Physis, de la Physis a la vida, de la vida a lo «psicofísico» –referencia por la que no se pasa en absoluto de lo «exterior» a lo «interior», puesto que la referencia no es reducción y puesto que cada grado «superado» sigue siendo en realidad presuposición (p. ej., la Physis del comienzo no es en absoluto «superada» por lo que yo diré del hombre: ella es tanto el *correlato* de la animalidad como del hombre) – En consecuencia, en el camino, hay que hacer la teoría de esa «reflexión» que yo practico, ella no se remonta a las «condiciones de posibilidad» – Y por eso se trata de una escalada abrupta – Inversamente, todo lo que sigue ya está anticipado en lo que digo sobre la Physis – Por lo que debo señalar desde el comienzo la primacía ontológica de esta *Bessinung* sobre la Physis – Se cerrará el círculo después del estudio del logos y de la historia como Proust cierra el círculo cuando llega el momento en que el narrador se decide a escribir. El final de una filosofía es el relato de su comienzo – Mostrar esa circularidad, esa implicación intencional en círculo – y, al mismo tiempo, la circularidad *Historia-filosofía*:[m] esclarezco mi proyecto filosófico recurriendo a Descartes y Leibniz y sólo ese proyecto permitirá

[m] *En el margen*: historia-Dichtung justificada del mismo modo, por oposición a Guéroult. La historia objetiva es racionalismo dogmático. *es una filosofía*, y no lo que

saber qué es la historia. Enunciar todo eso como tesis y no como sobreentendidos.

Circularidad: todo lo dicho en cada «nivel» anticipa y será retomado: p. ej., hago una descripción de la *Einfühlung* estesiológica que no es falsa ni «verdadera» en sentido absoluto: pues se trata evidentemente de una «capa» separada de modo abstracto – Tampoco es falsa, puesto que todo lo demás se anticipa en ella: por ejemplo, la *Einfühlung* del Yo pienso. La implicación constante y mayor de toda esa 1ª parte es el λογος: ¡hablo de las cosas como si eso no cuestionara el lenguaje! La tematización del lenguaje supera también una etapa de ingenuidad, devela un poco más aun el horizonte de *Selbstverständlichkeiten* – el pasaje de la filosofía a lo absoluto, al campo trascendental, al ser salvaje y «vertical» es *por definición* progresivo, incompleto. Esto debe comprenderse no como una imperfección (una φ *Weltanschauung*, conciencia desafortunada de lo Abarcador), sino como *tema* filosófico: el carácter incompleto de la reducción («reducción biológica», «reducción psicológica», «reducción a la inmanencia trascendental» y finalmente «pensamiento fundamental» no es un obstáculo para la reducción, es la reducción misma, el redescubrimiento del ser vertical.–

Habrá pues toda una serie de capas del ser salvaje. Será necesario recomenzar varias veces la *Einfühlung*, el Cogito.–

P. ej., voy a describir en el nivel del cuerpo humano un pre-saber; un pre-sentido, un saber silencioso.

sentido de lo percibido: el «tamaño» antes que la medida, el tamaño fisonómico de un rectángulo, p. ej.

sentido del otro percibido: *Einigung* de mis percepciones de un mismo hombre por existenciarios que literalmente no son «percibidos» y sin embargo operan en las perspectivas (Wolff).[n]

sentido de la «vida percibida» (Michotte):[n] lo que hace que una apariencia *se anime* y devenga «reptación» etc.

Pero será necesario que yo devele un horizonte no explicitado: el del

---

pretende ser, historia de lo que es. Lo que hay de criticable en mi historia-Dichtung no es que ella me exprese como filósofo – es que no *me* expresa por completo, que incluso me modifica. La historia de la filosofía, como la ciencia, es *communis opinio*.

Sobre el concepto de historia-Dichtung, cf. Husserl, que habla de una «Dichtung der Philosophiegeschichte». (Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die trascendentale Phänomenologie, *Husserliana vol. IV, La Haya, Nijhoff ed., 1954, pág. 513.) El extracto en cuestión está abundantemente subrayado en el ejemplar de Krisis que poseía el autor.*

[n] *Werner Wolff. Selbstbeurteilung und Fremdheurteilung im wissentlichen und unwissentlichen Versuch, Ps. Forschung 1932.*

[n] *A. Michotte.* La Perception de la Causalité, *Vrin ed., Louvain, París, 1946, págs. 176-7.*

lenguaje del que me sirvo para describir todo esto –y que co-determina su sentido último.

Por lo tanto, es muy importante, desde el comienzo, introducir el problema del cogito tácito y cogito del lenguaje Ingenuidad de Descartes que no ve cogito tácito bajo el cogito de *Wesen*, de significaciones – Pero también ingenuidad de un cogito silencioso que se creería adecuación a la conciencia silenciosa en tanto que su descripción del silencio se basa por completo en las virtudes del lenguaje. Tomar posesión del mundo del silencio, tal como lo efectúa la descripción del cuerpo humano, ya no es ese mundo del silencio, es el mundo articulado, elevado al *Wesen*, hablado – la descripción del λογος προφορικος. ¿Puede terminar ese desgarramiento de la reflexión (que sale de sí mismo queriendo entrar en sí mismo)? Haría falta un silencio que envuelva a la palabra nuevamente después de que uno se haya percatado de que la palabra envolvía al pretendido silencio de la coincidencia psicológica. ¿Qué será ese silencio? Así como la reducción, finalmente, no es para Husserl inmanencia trascendental, sino develamiento de la *Weltthesis*, ese silencio no será lo contrario del lenguaje.

Finalmente, sólo podré tomar posición en ontología –como lo pide la introducción, y precisar con exactitud sus tesis– después de la serie de reducciones que desarrolla el libro y que están todas en la primera pero no son realmente efectuadas sino en la última. Esta inversión –*circulus vitiosus deus*–[o] no es vacilación, mala fe ni mala dialéctica, sino retorno a Σιγη el abismo.[p]

No se puede hacer ontología directa. Mi método «indirecto» (el ser en los siendos) es únicamente conforme al ser – «φ negativa» como «teología negativa».

Weltlichkeit *del* Geist –
el «mundo invisible»
el no-ser en el Ser-objeto: *el* Seyn

Febrero de 1959

Se habla siempre del problema de «otro», de la «intersubjetividad», etcétera.

[o] *La expresión está en Nietzsche.* Par delà le bien et le mal, *§ 56, pags. 100-101, trad. fr. Mercure de France, 1929. [En español:* Más allá del bien y del mal, *Buenos Aires, Ed. Orbis, § 56, Hispamérica, pág. 81].*

[p] *Reminiscencia, sin duda, de Claudel. «Le temps est le moyen offert à tout ce qui sera d'être afin de n'être plus.» Es* «Invitación a morir, *a toda frase a descomponerse en la concordancia explicativa y total, a consumar la palabra de adoración al oído de* Sigé *el abismo. Art Poétique, ob. cit., pág. 57.*

En realidad, lo que hay que comprender, más allá de las «personas», son los existenciarios según los cuales las comprendemos, y que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias; ese inconsciente que hay que buscar, no en el fondo de nosotros, detrás de nuestra «conciencia», sino delante de nosotros, como articulaciones de nuestro campo. Es «inconsciente» porque no es *objeto*, pero es por lo cual los objetos son posibles, es la constelación en la que se lee nuestro porvenir – Está entre ellos como el intervalo de los árboles entre los árboles, o como su común nivel. Es la *Urgemeinschaftung* de nuestra vida intencional, el *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos.

Estos existenciarios son los que hacen el *sentido* (sustituible) de lo que decimos y de lo que entendemos. Son la armadura de ese «mundo invisible» que, con la palabra, comienza a impregnar todas las cosas que vemos – como el «otro» espacio, en el esquizofrénico, toma posesión del espacio sensorial y visible – No es que aquel se vuelva visible a su vez: nunca hay en lo visible más que ruinas del espíritu, el mundo siempre se parecerá al Foro, al menos a ojos del filósofo, que no lo habita completamente –

Nuestra «vida interior»: mundo en el mundo, región en él, «lugar de donde hablamos» (Heidegger) y donde introducimos a los otros por la verdadera palabra.

El «mundo invisible»: está dado originalmente como no-U*rpräsentierbar*, como otro está en su cuerpo *dado originariamente como ausente* – como distancia, como trascendencia (Ideen II).

Describir esa experiencia del no-ser calificado.

Antes de *otro*, las cosas son como esos no-ser, distancias – Hay *Einfühlung* y relación lateral con las cosas en la misma medida que con otro: es cierto que las cosas no son interlocutores. La *Einfühlung* que las da, las da como mudas –pero precisamente: ellas son variantes de la *Einfühlung* lograda. Como los locos o los animales, ellas son *casi compañeras*. Son extraídas de mi sustancia, espinas en mi carne – Decir que hay trascendencia, ser a distancia, es decir que el ser (en el sentido sartreano) está entonces hinchado de no-ser o de posible, que no sólo es *lo que es*. El *Gestalhafte*, si se lo quiere definir realmente, sería eso. La propia noción de *Gestalt*, –si se la quiere definir según ella misma y no *a contrario*, como «lo que no es» la suma de los elementos– es eso.

Y de pronto, *la percepción de...* la *Gestalt* no puede ser *Sinngebung* centrífuga, preñez de esencia, *vor-stellen* –No se puede distinguir allí *Empfindung* y *Empfundenes*. Ella es *apertura*–

Si sentirlo, percibirlo, se comprenden así, se comprende que haya *Inwahr* en la *Wahrheit*.

Ciencia y filosofía [1]

Febrero de 1959

El método de definición de la lengua por lo pertinente; el eso sin lo cual... No – se distingue *por dónde* pasa la palabra. Pero esto no da la palabra en su completa potencia. Uno sería conducido al error si creyera que la palabra *está en* esas relaciones fijas – Es el error cientificista, que es un error científico y se comprueba como tal (imposibilidad de comprender la lingüística evolutiva, la historia –*Reducción* a la sincronía–) – Lo que sin embargo hay de bueno y necesario en al actitud científica: *la posición tomada de ignorar todo del lenguaje*, no presuponer nuestra racionalización del lenguaje que es heredada. Hacer como si el lenguaje no fuera el nuestro. *Cf.* Freud: posición tomada de no conocer el sueño, la conciencia –se los interrogará sin *Einfühlung*– De modo negativo, como revelación del lenguaje «desconocido», tal actitud es profundamente filosófica, es constitutiva de la actitud de reflexión en su mejor aspecto. Esa reflexión no es, no puede ser limitación a fenomenología de las *Erlebnisse*. La desconfianza hacia lo vivido es filosófica – se postula que la conciencia nos engaña acerca de nosotros y del lenguaje y es cierto: es la única manera de verlos. La filosofía no tiene nada que ver con el privilegio de las *Erlebnisse*, de la psicología de lo vivido etc. Tampoco se trata en historia, de restituir las «decisiones» como causas de los «procesos». La interioridad que busca el filósofo también es la intersubjetividad, la *Urgemein Stiftung* que está mucho más allá de lo «vivido» – La *Bessinung* contra las *Erlebnisse*. Pero esa abstención de toda *Einfühlung* con el lenguaje, los animales, etc. conduce nuevamente a una *Einfühlung* superior, está destinada a hacerla posible. La búsqueda de la visión «salvaje» del mundo no se limita en absoluto a un retorno a la precomprensión o a la preciencia. El «primitivismo» sólo es contrapartida del cientificismo, e incluso cientificismo. Los fenomenólogos (Scheler, Heidegger) tienen razón en señalar esa precomprensión que precede a la inductividad, pues es ella la que cuestiona el valor ontológico del *Gegen-stand*. Pero un retorno a la preciencia no es el objetivo. La recuperación del *Lebenswelt* es la reconquista de una *dimensión*, en la cual las objetivaciones de la ciencia conservan un sentido y deben comprenderse como *verdaderas* (el propio Heidegger lo dice: todo *Seinsgeschick* es verdad, es parte de la *Seinsgeschichte*) – lo precientífico no es más que invitación a comprender lo metacientífico y este no es no-ciencia. Es incluso revelado *por* los métodos constitutivos de la ciencia, con la condición de que sean reactivados, que se vea lo que ellos *verdecken* dejados a su propio

[1] *Esta nota fue escrita luego de una conferencia dictada por André Martinet en la Escuela Normal Superior el 27 de febrero de 1959.*

arbitrio. P. ej., la actitud estructuralista = la cadena verbal, el lenguaje como recreándose completamente ante nuestros ojos en cada acto de habla, posición tomada de delimitar el acto de hablar allí donde *él se hace*, es posición tomada de retorno a lo originario, al *Ursprung* – con la condición de no encerrarse en la determinación de hecho, sincrónica – es posición tomada captar la cohesión del todo sincrónico-diacrónico en la palabra, la palabra *monumental* entonces, mítica si se quiere – Ambigüedad del acto constitutivo de la ciencia: la atención exclusiva a la cadena verbal, a lo fónico y a lo semántico *entelazados,*

es: 1º exigencia de captar el *Ursprung Entdeckung* del *Ursprung*
2º reducción al *Gegenstand i.e. Verdeckung* del *Ursprung*.

Febrero de 1959

Hacer *1ª parte*: primer esbozo de la ontología –

Partir del presente: contradicciones, etc.
ruina de la filosofía –

Mostrar que eso pone en tela de juicio no sólo la filosofía clásica, sino también las φ del dios muerto (Kierkegaard – Nietzsche – Sartre) por cuanto son su contrario (y también, por supuesto, la dialéctica como «maniobra»)

Retomar todo el método filosófico en «pensamiento fundamental» –

Resultados de *Ph. P.*[r] –Necesidad de llevarlos a explicación ontológica:

la cosa – el mundo – el Ser
lo negativo –el cogito – Otro – el lenguaje.

Los problemas que quedan después de esta primera descripción: se deben a que conservé en parte la filosofía de la «conciencia»

Develamiento del Ser salvaje o en bruto por el camino de Husserl y del *Lebenswelt* sobre el cual se abre. ¿Qué es la filosofía? El dominio del *Verborgen* (φ y ocultismo)

Habiendo hecho este esbozo, decir que sólo es un esbozo, por qué hace falta un esbozo y por qué no es más que un esbozo. Es el comienzo necesario y suficiente para ver claramente lo que está en juego: el Ser – pero no todavía para asegurar nuestros pasos en este territorio – Hace falta *wiederholung:*

«destrucción» de la ontología objetivista de los cartesianos

[r] Phénoménologie de la Perception, *ob. cit.* /*En español:* Fenomenología de la Percepción, *ob. cit.*/.

Redescubrimiento de la φυσις luego del λογος y de la historia vertical a partir de nuestra «cultura» y de los *Winke* de nuestra «ciencia» –

Concebir toda mi 1ª parte de manera muy directa, actual, como la *Krisis* de Husserl: mostrar nuestra no-filosofía, luego buscar su origen en una *Selbstbesinnung* histórica y en una *Selbstbesinnung* sobre nuestra cultura que es ciencia: se buscará en ella los *Winke*.

Tiempo. –

[*Sin fecha, probablemente, febrero o marzo de 1959*]

El surgimiento del tiempo sería incomprensible como *creación* de un suplemento de tiempo que relegaría al pasado toda la serie precedente. Tal pasividad no es concebible.

Por el contrario, todo análisis del tiempo que lo sobrevuela es insuficiente.

El tiempo debe *constituirse* – aunque sea siempre visto desde el punto de vista de alguien que es *suyo*.

Pero esto parece contradictorio, y llevaría a uno de los dos términos de la alternativa anterior.

La contradicción sólo se elimina si el nuevo presente es en sí mismo un trascendente: sabemos que no está allí, que acaba de estar allí, nunca se coincide con él – No es un segmento de tiempo con contornos definidos que vendría a colocarse en su lugar. Es un ciclo definido por una región central y dominante y de contornos indecisos –una hinchazón o una ampolla del tiempo – Una creación de este tipo únicamente hace posible: 1) la influencia de los «contenidos» en el tiempo que pasa «+ rápido» o «menos rápido», de Zeitmaterie en Zeitform 2) acoger la verdad del análisis trascendental: el tiempo no es una serie absoluta de acontecimientos, un tempo –tampoco el tempo de la conciencia–, es una institución, un sistema de equivalencias.

Marzo de 1959

Informe de Leray al C. d. F.:[8] las partículas «extrañas» «La existencia» de una partícula que no duraría más que un milmillonésimo de segundo...

¿Qué significa tal *existencia*?

Se la concibe sobre el modelo de la existencia macroscópica: con un

[8] *Alusion al informe de Jean Leray sobre los trabajos de Louis Leprince-Ringuet, presentado en la Asamblea de Profesores del Collège de France el 15 de marzo de 1959.*

engrosamiento, una lupa temporal suficiente, esa corta duración sería como una de las duraciones cuya experiencia tenemos.

Y como el engrosamiento siempre puede concebirse superior – se postula a la vez el *hay* de un mínimo (sin lo cual no se buscaría, bajo el microscopio, lo microscópico), y que está siempre de este lado, en nuestro horizonte...

La propia estructura del horizonte –pero es evidente que ella no significa nada en el en-sí– es la que sólo tiene sentido en el *Umwelt* de un sujeto carnal, como *Offenheit*, como *Verborgenheit* del Ser. Mientras uno no se establezca en este orden ontológico, tiene un pensamiento inestable, un pensamiento vacío o contradictorio...

El análisis de Kant o de Descartes: el mundo no es finito ni infinito, es indefinido – i. e. se lo debe pensar como experiencia *humana*– de una comprensión finita ante un Ser infinito (o: Kant: de un *abismo* del pensamiento humano)

No es eso lo que quiere decir la *Offenheit* de Husserl o la *Verborgenheit* de Heidegger: el medio ontológico no se piensa como orden de la «representación humana» en contraste con un orden del en-sí – Se trata de comprender que la verdad no tiene ningún sentido fuera de la relación de trascendencia, fuera de lo *Ueberstieg* hacia el horizonte – que la «subjetividad» y el «objeto» son un todo único, que las «vivencias» subjetivas cuentan en el mundo, forman parte de la *Weltlichkeit* del «espíritu», son llevadas al «registro» que es el Ser, que el objeto no es otra cosa que el *manojo* de *Abschattungen*... No somos nosotros quienes percibimos, es la cosa que se percibe allí –no somos nosotros quienes hablamos, es la verdad que se habla en el fondo de la palabra– Devenir naturaleza del hombre que es el devenir hombre de la naturaleza – El mundo es *campo*, y en ese sentido siempre abierto.

Resolver también el problema de la unicidad o de pluralidad de los tiempos (Einstein): a través del retorno a la idea de horizonte –

Visible e invisible 2ª parte

Mayo de 1959

(El Ser y el mundo:
sobre Descartes, Leibniz, etc.)

Decir: Lo que decimos al respecto, ¿es la cosa misma? No, hay motivaciones históricas. El *Lebenswelt* es «subjetivo» – ¿Cómo develarlas? La historia de la filosofía no será más que proyección de esas visiones – o será insignificante a fuerza de querer ser «objetiva».

Nuestros *problemas* y los problemas inmanentes de *una* filosofía: ¿se pueden plantear los primeros a la segunda? (Gouhier)[t] Sólo hay una solución: mostrar que hay trascendencia, en efecto, entre las filosofías, no reducción a un plano único, pero que, en ese escalonamiento en profundidad, ellas remiten sin embargo una a otra, se trata a fin de cuentas del mismo Ser. – Mostrar entre las filosofías relación perceptiva o de trascendencia. Por lo tanto, historia vertical, que tiene derecho a su lugar junto a la historia de la filosofía «objetiva» – Aplicar aquí la concepción del ser perceptivo y de la *Offenheit* que fue desarrollada en la 1ª parte – Buscar cómo esto se distingue de relativismo, cómo la «proyección» de un pensamiento en otro deja aparecer igualmente un «núcleo de ser» (*cf.* exposición de Lefort sobre Maquiavelo:[u] ¿cómo, en qué sentido se puede pretender ir a las cosas mismas negando ese derecho a los demás? Hay que dar cuenta de sus visiones y de sí mismo – pero hace falta además que lo concernido sea interrogación, *Befragung*).

La filosofía: círculos que la envuelven: esta 1ª parte es ya práctica de la historia, surge del *Lebenswelt* histórico – E inversamente, la historia de la filosofía que vamos a evocar era ya cierto tipo de *Umwelt* – Concepto de historia ontológica. La explicación de la *Umwelt* de la ontología occidental, confrontada con nuestro comienzo, debe darle solidez, rectificarla – (conexión de los conceptos: Ser Naturaleza Hombre) Por supuesto, esto no será exhaustivo: son hilos de historia vertical, descabellada, no son esencias.

Asimismo, el análisis de la Naturaleza será una manera de redescubrir el comienzo y rectificarlo (pretendido contacto con la cosa misma): se redescubre lo originario *a contrario* a través de movimientos del pensamiento científico colectivo.

Apelación a la historia de la filosofía es ya teoría de la historia, del lenguaje etc.

Lo visible y lo invisible

Mayo de 1959

1ª Parte: Esbozo ontológico
Capítulo I El mundo y el ser
Capítulo II El Ser y el mundo

[t] *Alusión a la obra de Henri Gouhier:* L'Historie et sa philosophie, *París, Vrin, 1952. – La pregunta se plantea especialmente a propósito de la interpretación de Descartes por Hamelin. Cf. págs. 18-20.*

[u] *Exposición no publicada, ofrecida en el Instituto francés de Sociología en mayo de 1959.*

(Mostrar que la metafísica es una ontología ingenua, *es* una sublimación del Siendo – Pero esto, evidentemente, es una transposición de la metafísica, interpretada según la óptica del Capítulo I.

Es necesario establecer el *derecho* de esa trasposición. ¿Es una «puesta en perspectiva» para siempre indemostrable? ¿Es quedarse en el empirismo dialéctico y en la reciprocidad de las perspectivas?

No. No se trata de «historia de la filosofía». La historia de la filosofía conlleva siempre esa subjetividad. Mostrar que la interpretación de Descartes por Guéroult p. ej. implica siempre una puesta en perspectiva subjetiva (lo «subjetivo» es aquí precisamente la presuposición de que la filosofía está hecha de «*problemas*» – *cf.* clase inaugural: es lo que él opone a Bergson).[v] – Lo que yo propongo no es una «visión» de historia de la filosofía. O es de la historia, pero estructural: i. e. no el acontecimiento de tal filosofía como *creación* y *solución* de «problemas», sino esa filosofía situada en el conjunto hierático del Ser y de la eternidad existencial, i. e. en un conjunto *interrogativo* que, como el *Maquiavelo* de Lefort,[w] no es un dogmatismo.

Cf. Pingaud, *Madame de La Fayette*:[x] el libro de *Madame de La Fayette es* un libro de corte de reyes (*la apariencia, el impedimento*) Pero, una vez desaparecida la corte, el libro, desprendido de sus raíces históricas, da lugar a un mito a partir de 1808. La significación (mítica) sería *creada* por la ignorancia del fondo social.

En un sentido, la significación es siempre la distancia: lo que dice otro me parece lleno de sentido porque sus *lagunas* nunca están donde están las mías. Multiplicidad perspectiva.

Pero esa reducción al mito supone un fondo de positividad no mítica que es otro mito. Hay que comprender que *mito*, *mistificación*, *alienación*, etc. son conceptos de segundo orden.

Madame de La Fayette es un mito, pero no en el sentido en que el mito es una construcción. En el sentido en que (Lévi-Strauss) toda utilización de la función simbólica es uno de ellos.

No cualquier texto puede adquirir ese poder mítico. Observar la nueva *Aufklärung*.

Lo que hay en *La princesa de Clèves* que la hace capaz de convertirse en un mito.

También Descartes, la metafísica: no quiero decir que sean mitos en el sentido de: artificios sin verdad, visión confusa de lo que *debe* ser hoy la ontología – Está la verdad de Descartes, pero con la condición de que se la lea entrelíneas; la atmósfera de pensamiento de Descartes, el

[v] *Clase inaugural, dada en el Collège de France el 4 de diciembre de 1951 por Martial Ghéroult cuando tomó posesión de la cátedra de historia y tecnología de los sistemas filosóficos.*

[w] *Alusión a una obra en preparación.*

[x] *Mme. de La Fayette par elle-même*, Ed. du Seuil, «Écrivains de toujours», 1959.

funcionamiento cartesiano; y esto no es imposición a Descartes de un punto de vista exterior, o a su filosofía de una *pregunta* que no es la suya. Mostrar que hay un absoluto, una filosofía, que es inmanente a la historia de la φ, y que sin embargo no es reabsorción de todas las filosofías en una sola, ni tampoco eclecticismo ni escepticismo. Se evidencia esto si se llega a hacer de la filosofía una percepción, y de la historia de la φ una percepción de la historia – Todo se resume en esto: hacer una teoría de la percepción y de la comprensión que muestre que comprender no es constituir en la inmanencia intelectual, que comprender es aprehender por coexistencia, lateralmente, *en estilo* y, de ese modo, alcanzar de una vez las lejanías de ese estilo y de ese aparato cultural.

Lo que voy a decir aquí sobre la historia de la φ anticipa lo que diré sobre el Cogito y sobre el logos – Del mismo modo que lo que digo en el Capítulo I anticipa acerca de concepción de la historia de la φ del Capítulo II. Y todo eso anticipa acerca de la comprensión de la ciencia (de la Naturleza) en los capítulos siguientes. No hay más que anticipaciones, *Vorhabe*. La filosofía como problemas concéntricos. Pero es así –

Percepción – inconsciente – uno – palabra retrógrada de lo verdadero – sedimentación (de la cual la palabra retrógrado de lo verdadero forma parte)

2 de mayo de 1959

El chofer de taxi en Manchester, cuando me dice (no entendí sino unos segundos más tarde, puesto que las palabras eran intensamente «emotivas»): voy a preguntar a la policía dónde se está *Brixton Avenue*. Del mismo modo, la frase de la mujer en el kiosco de tabaco: *Shall I wrap them together?* que comprendo sólo después de unos segundos, y *de una sola vez*. – cf. Reconocimiento de alguien después de una señal, o del acontecimiento según una previsión esquemática: una vez dado el sentido, los signos adquieren valor total de «signos». Pero el sentido debe darse antes. Pero entonces, *¿cómo* sucede? Probablemente, una porción de la cadena verbal se identifica, proyecta el sentido que vuelve a los signos – No basta con decir (Bergson): va y viene. Hay que comprender entre qué y qué y lo que constituye el intersticio. No es una serie de inducciones – Es *Gestaltung* y *Rückgestaltung*. «Movimiento retrógrado de lo verdadero» ese fenómeno que ya no se puede deshacer de lo que una vez fue pensado, que se encuentra en las materias mismas...

El sentido es «percibido» y la *Rückgestaltung* es «percepción». Esto quiere decir: hay germinación de lo que va a ser comprendido. (*Insight*

y *Aha Erlebnis*) – Y esto quiere decir: la percepción (la primera) es *de sí mismo* apertura de un campo de *Gestaltungen* – Y esto quiere decir: la percepción es inconsciente. ¿Qué es el inconsciente? Lo que funciona como pivote, existencial, y en ese sentido, es y no es percibido. Pues no se perciben más que figuras en niveles – Y no se las percibe sino en relación con el nivel, que por lo tanto es no-percibido – La percepción del nivel: siempre *entre* los objetos, es ese alrededor de lo que...

Lo oculto en psicoanálisis (el inconsciente) es de tal modo (cf. una mujer en la calle que siente que miran su pecho y verifica su vestimenta. Su esquema corporal es para sí misma, para otro – Es la *bisagra* del para-sí y del para-otro – Tener un cuerpo es ser mirado (no es sólo eso), es ser *visible* – Aquí, la impresión de telepatía, de oculto = intensidad en la lectura relámpago de la mirada de otro – ¿Hay que decir *lectura*? Al contrario, es por ese fenómeno que se comprende la lectura – Ciertamente, si se interrogara a una mujer de buena fe que cierra su abrigo (o al contrario), ella no *sabría* lo que acaba de hacer. No lo sabría en el lenguaje del pensamiento convencional, pero lo sabría como se sabe lo reprimido, es decir, no como figura sobre fondo, sino como fondo. Una percepción de detalle: una onda que transita el campo de la *In der Welt Sein* –

La relación hablar-comprender: la relación moverse-percibir el objetivo, i. e.: el objetivo no está planteado, pero es lo que me falta, lo que marca cierta distancia con el cuadrante del esquema corporal. Del mismo modo, hablo alcanzando con aparato lingüístico tal modulación del espacio lingüístico – las palabras ligadas a su sentido como el cuerpo a su objetivo.

No percibo más de lo que hablo – La percepción me tiene como el lenguaje – Y como es necesario que *yo esté* allí de todos modos para hablar, *yo debo estar* allí para percibir. – ¿Pero en qué sentido? Como *uno* – ¿Qué viene, de mi parte, a animar el mundo percibido y el lenguaje?

Husserl Zeitbewusstsein –

Mayo de 1959

1. ¿Qué es el elemento «receptivo» de la conciencia absoluta? – H. tiene razón al decir que no soy yo quien constituye el tiempo, que él se constituye, que él es una *Selbsterscheinung* – Pero el término «receptividad» es impropio justamente porque evoca un Sí-mismo distinto del presente y que lo *recibe* – Hay que entenderlo simplemente por oposición a los actos espontáneos (pensamiento, etc.)

2. ¿Es el nuevo presente, en su individualidad, el que expulsa el anterior al pasado, y que *llena* una parte del porvenir? En ese caso, no

habría *el* tiempo, sino *tiempos* – Hay que comprender el tiempo como sistema que abarca todo – Aunque sólo sea asible por quien *está allí*, está en un presente.

3. ¿Qué es la conciencia impresional, el *Urerlebnis*? Como la *Selbstgegebenheit* de la cosa exterior, es en realidad no un término *efectivamente* imposible de atravesar (lupa temporal), sino un trascendente, una perfección, un *etwas*... (una *Gestalt* y no un individuo) – Y el «tener conciencia» de ese *Urerlebnis* no es coincidencia, fusión con... y tampoco es (esto lo dice Husserl) acto o *Auffassung*, como tampoco (Sartre) un reducir a la nada, es la distancia tal como la da a comprender el esquema corporal que es fundación de espacio *y de tiempo* – Es una percepción-impercepción, i. e., un sentido operante y no tematizado (en el fondo, es lo que quiere decir Husserl cuando considera la retención como fundamental: esto significa que el presente absoluto que yo soy es como si no fuera) –

4. Todo esto deja todavía intacta la pregunta: ¿qué es «saber», «tener conciencia», «percibir», «pensar» en el sentido cartesiano? – pregunta nunca planteada– Se discute acerca de tesis como «conexión», «pensamiento de ver y de sentir» en el sentido de presunción, «sentido» – Se muestra que hace falta un enlazante, un «puro *denken*», o una «*Selbsterscheinung*», una auto-aparición, una aparición pura aparición... Pero todo eso supone la idea del para-sí y finalmente no puede explicar la trascendencia – Buscar cualquier otra dirección: el para-sí como carácter indiscutible, pero derivado: es la culminación de la distancia en la *diferenciación* – Presencia para sí *es* presencia para mundo diferenciado – La distancia perceptiva como la que hace la «visión» tal como está implicada en el reflejo p. ej. – y que cierra ser-para-sí a través del lenguaje como diferenciación. Tener conciencia = tener una figura sobre un fondo – no se puede ir más allá.

Trascendencia de la cosa y trascendencia de la fantasía

Mayo de 1959

La trascendencia de la cosa obliga a decir que esta sólo es plenitud siendo inagotable, es decir, no siendo completamente actual bajo la mirada – pero promete esa actualidad total, puesto que *está allí*...

Cuando se dice que –por el contrario– la fantasía no es observable, que es vacía, no-ser, el contraste no es pues absoluto con lo sensible. Los sentidos son aparatos para hacer concreciones con lo inagotable, para hacer significaciones existentes – Pero la cosa no es verdaderamente *observable*: siempre hay traspaso en toda observación, nunca se está en la

cosa misma. Lo que se llama lo *sensible* es sólo lo que lo indefinido de las *Abschattungen precipita* – Pero, inversamente, hay una precipitación o cristalización de lo imaginario, de los existenciarios, de las matrices simbólicas –

[En la misma página]

«Pensamiento», «conciencia» y ser para...

La retención (en tanto que no plantea) no apunta al pasado inmediato. y lo *tiene* solamente detrás de ella, la presencia perceptiva (presencia p. ej. de lo que está detrás de mí), la presencia de todo mi pasado sedimentado en existenciarios, mi referencia a lo que quiero decir en la palabra, y al aparato diacrítico de las significaciones disponibles, mi referencia motriz al lugar al que quiero ir, la *Vorhabe* (la *Stiftung* de un campo o de una idea), la instalación en un espacio a través del esquema corporal, y la instauración de un tiempo en la embriología del comportamiento, todo eso gira alrededor del problema de una existencia que no es *pensamiento* de existir – y que Husserl encuentra en el centro de la reflexión psicológica como flujo absoluto de retención (pero en Husserl hay aquí una idea del tiempo de *Empfindung* que no es buena: el presente en sentido amplio es matriz simbólica y no sólo *un* presente que estalla hacia el pasado) – *I. e.* de una presencia para Sí mismo que es *ausencia de Sí mismo*, contacto consigo mismo *por* la distancia con respecto a Sí mismo – Figura sobre fondo, el más simple *«Etwass»* – La *Gestalt* tiene la clave del problema del pensamiento.

véase *Productive Thinking* de Wertheimer[y] para determinar en qué sentido la *Gestalt* contiene y no contiene las significaciones del más alto grado.

Las miradas que se cruzan = eine Art der Reflexion

Mayo de 1959

Ya es la carne de las cosas la que nos habla de nuestra carne, y que nos habla de la de otro – Mi «mirada» es uno de esos datos de lo «sensible», del mundo en bruto y primordial, que desafía al análisis del ser y de la nada, de la existencia como conciencia y de la existencia como cosa, y que exige una reconstrucción completa de la filosofía. La analítica del ser y de la nada revela y oculta a la vez este orden: lo devela como amenaza del ser sobre la nada y de la nada sobre el ser, lo oculta

[y] *Harper and brothers ed., Nueva York y Londres, 1945.*

porque la entidad y la negatidad permanecen aislables en principio.
la mirada que mata
descentración, no reducción a la nada.
cuestionar para Sartre (nada)
= matar, ser cuestionado = dejar de ser

(Bergson) La trascendencia – el olvido – *el tiempo*

20 de mayo de 1959

He dicho: la apertura al mundo tal como la encontramos en nosotros y la percepción que adivinamos en el interior de la vida (una percepción que es, a la vez, ser espontáneo (cosa) y ser-sí mismo («sujeto») – Bergson dijo explícitamente una vez, en *El pensamiento y lo moviente,* donde habla de la conciencia que busca ver el tiempo y no medirlo, que hay una conciencia que es a la vez *espontánea y reflexiva*)[z] se entrelazan, se superponen o se anudan una con otra

Precisar lo que eso quiere decir.

Eso evoca, más allá del «punto de vista del objeto» y el «punto de vista del sujeto», un núcleo común que es el «serpenteo»,[a] el ser como serpenteo (lo que he llamado «modulación del ser en el mundo»). Hay que dar a comprender cómo esto (o toda *Gestalt*) es una percepción «que se hace en las cosas». Esta no es más que una expresión aproximada, en lenguaje sujeto-objeto (Wahl, Bergson) de lo que hay para decir. A saber, que las cosas nos tienen, y que no somos nosotros quienes tenemos las cosas. Que el ser que ha sido no puede dejar de haber sido. La «Memoria del Mundo». Que el lenguaje nos tiene y que no somos nosotros quienes tenemos el lenguaje. Que el ser es el que habla en nosotros y no nosotros quienes hablamos del ser.[b]

Pero entonces, ¿cómo comprender la subjetividad? Insuficiencia de la representación bergsoniana de un alma que conserva todo (esto vuelve imposible la diferencia de naturaleza percibido-imaginario). Insuficiencia también de la representación malebranchiana de una visión en

[z] *El autor se refiere a este pasaje (en francés en:* La pensée et le Mouvant, *París, 1934, pág. 10): «Pero esta duración, que la ciencia elimina, que es difícil de concebir y expresar, se siente, se vive. ¿Y si buscásemos lo que es? ¿Cómo se presentaría delante de una conciencia que sólo querría verla sin medirla, que la atraparía entonces sin pararla, que, en fin, se pondría ella misma por objeto y que, espectadora y actora, espontánea y reflexiva, se acercaría más hasta hacer coincidir a la vez la atención que se fija y el tiempo que huye?», en H. Bergson,* El pensamiento y lo moviente, *Calpe, Madrid, 1976, pág. 13.*

[a] *Id., pág. 293.*

[b] *En el margen, esta nota:* Finalmente, hay algo de profundo en Ruyer cuando dice que el en-sí y el para-sí son la misma cosa. Pero no hay que comprender como: las cosas son almas.

dios: es el equivalente de la conciencia trascendental, es la «conservación» en forma de «significación». La solución debe buscarse en la visión: no se comprenderá el recuerdo si no es por ella. Es necesario que ya sea modulación o serpenteo en uno de ellos, variante de un sistema perceptivo del mundo, para que el recuerdo pueda ser y llevar consigo el olvido. La descripción de la retención en Husserl (y la de la subjetividad como tiempo del flujo absoluto, de la retención pre-intencional) es un comienzo pero deja la pregunta abierta: ¿de dónde viene el «acortamiento de la perspectiva temporal, el traspaso del horizonte de las retenciones alejadas, el olvido»?

Problema del olvido: radica esencialmente en que es discontinuo. Si en cada fase de la *Ablaufphänomen*, un segmento del pasado cayera en el olvido, tendríamos un campo del presente como un diafragma de objetivo y el olvido sería la ocultación por sustracción de los estímulos eficaces, sería el punto en que la *imagen fuerte* deja de ser producida por borramiento del rastro corporal. O aun, en lenguaje idealista: el olvido formaría parte del sistema presente-pasado, en correspondencia exacta con un nuevo segmento de presente que desciende del porvenir.

Pero no es así: hay retenciones que no se olvidan, incluso las más alejadas. Hay fragmentos «percibidos» poco antes de que desaparezcan (¿lo fueron? ¿Y cuál es exactamente la relación entre lo percibido y lo *no-percibido*?) – Y por otra parte, no hay un segmento objetivo del presente que descienda del porvenir. El diagrama de Husserl está subordinado a la convención de que se puede representar la serie de ahora por puntos sobre una línea.[c] En efecto, Husserl agrega en este punto toda la modificación de las retenciones y retenciones de retenciones que resultan, y es allí donde no concibe el tiempo como serial y sucesión de acontecimientos puntuales. Pero, incluso así complicada, la representación del fenómeno de flujo es viciosa. No en tanto espacial. Pues el espacio en realidad no conlleva más *puntos*, más *líneas* que el tiempo. Comprender que la *Gestalt* es ya la trascendencia: ella me hace comprender que una línea es un vector, un punto, un centro de fuerzas – No hay líneas, puntos ni colores absolutos en las cosas. La visión de campo y la noción de campo – Bergson dice que el serpenteo no reproduce quizás ninguna línea *real*.[d] Pero no hay ninguna de ellas que sea «*real*».Por lo tanto, el espacio no debe cuestionarse como lo hace Bergson. Y correlativamente, no basta con pasar al tiempo como fusión para tener la solución – Esa es una falsa antítesis – Hay que pasar de la cosa (espacial o temporal),

[c] *Husserl*, Vorlesungen zur Phänomenologie der inneren Zeitbewusstseins, *pág. 22 (I. Jahrb. f. Philo. V. Phänomenol. Forschung IX, 1928). Ver la exposición y el debate sobre el análisis del esquema de Husserl en* Phénoménologie de la Perception, *págs. 477 sqq. [En español*: Fenomenología de la percepción, *ob. cit.*].

[d] La Pensée et le Mouvant, *pág. 294. [En español*: El pensamiento y lo moviente, ob. cit.]

como diferencia, i. e. como trascendencia, i. e. como siempre «detrás», más allá, lejana... el presente no es coincidencia absoluta sin trascendencia, hasta el *Urerlebnis* conlleva no-coincidencia total, sino coincidencia parcial, porque tiene horizontes y no sería sin ellos – el presente también es inasible de cerca, entre las pinzas de la atención, es un abarcador. Estudiar exactamente la *Erfüllung* del presente: peligro de esta metáfora: me hace creer que hay *cierto vacío* que tiene *sus* dimensiones y que es llenado por una cantidad definida de presente (siempre es campo definido por diafragma objetivo). Cundo Husserl habla de una «norma», quiere decir precisamente que no se puede presuponer como dada dicha norma. Se trata de una *Normierung. I. e.* (Heidegger) de la posición de un *modelo*. Se ve entonces que la norma y el diafragma, etc. *derivan* de un fenómeno total que es finalmente el «mundo» (*cf.* conferencia de Manchester):[e] (cada percepción es «pensada», pero el todo está «inscripto» en el mundo – Todo acontecimiento es del tipo de acontecimiento histórico del que habla Péguy «ritmo del acontecimiento del mundo» – nuevamente serpenteo – los problemas de saber cuál es el sujeto del Estado, de la guerra, etc. Exactamente del mismo tipo que el problema de saber cuál es el sujeto de la percepción: no se resolverá filosofía de la historia si no se resuelve problema de la percepción).

Por eso la imposibilidad de una φ del *Ser y de la Nada*: el porvenir no es una nada, el pasado no es el imaginario en el sentido de Sartre – Es cierto que *hay* presente, pero la trascendencia del presente, precisamente, hace que este se pueda unir a un pasado y a un porvenir que, por el contrario, no son reducción a la nada –

En resumen: la nada (o mejor, el no-ser) es hueca y no *agujero*. Lo abierto, en el sentido de *agujero*, es Sartre, es Bergson, es el negativismo o el ultrapositivismo (Bergson), indiscernibles. No hay *nichtiges Nichts*. Organizar mi reflexión sobre las ideas de Bergson acerca de la nada: tengo razón al decir que Bergson prueba demasiado, pero me equivoco al aparentar que concluyo que Sartre tiene razón. La neguintuición de la nada debe descartarse porque la nada también está siempre *en otra parte*. La verdadera solución: *Offenheit de Umwelt, Horizonhaftigkeit*.

Problema del olvido: viene, como decía, de que el olvido es discontinuo. Hay que concebirlo no como ocultamiento (Bergson), no como pasaje a la nada, reducción a la nada – y tampoco como función positiva que envuelve conocimiento de lo que ella esconde (Freud – Sartre),[f] sino como manera de ser para... dando la espalda a... – el tener conciencia

[e] *Conferencia dada por el autor en la Universidad de Manchester el 1° de mayo de 1959.*

[f] *Debajo del paréntesis, entre las líneas, siguiendo la costumbre del autor, estas palabras: positivismo, negativismo. La primera remite manifiestamente a Freud y la segunda a Sartre.*

debe concebirse en trascendencia, como ser superado por... y por ende como ignorancia. Pero finalmente, ¿hay [¿?] perceptiva? – Sí, pero no es inmediación en el sentido de *contacto*. (No es distancia en el sentido de Sartre: una *nada que es yo*, y que me separa de la cosa) – Es verdad que no es «mezclando» percepción y no-percepción como se explicará el olvido.

Es comprendiendo mejor la percepción (y por ende la no-percepción) – *i. e.*: comprender la percepción como diferenciación, el olvido como desdiferenciación. El hecho de que ya no se vea el recuerdo = no destrucción de una *materia* psíquica que sería *lo* sensible, sino su desarticulación que hace que ya no haya *distancia, relieve*. Esto es la oscuridad del olvido. Comprender que el «tener-conciencia» = tener una figura sobre un fondo, y que desaparezca por desarticulación – la distinción figura-fondo introduce un tercer término entre el «sujeto» y el «objeto». Esa *distancia* es inicialmente el *sentido* perceptivo.

Filosofía y literatura

[Sin fecha, probablemente junio de 1959]

La filosofía, precisamente como «Ser que habla en nosotros», expresión por sí mismo de la experiencia muda, es creación. Creación que es al mismo tiempo reintegración del Ser: pues no es creación en el sentido de cualquiera de las *Gebilde* que la historia fabrica: ella se sabe *Gebilde* y quiere superarse como *pura Gebilde*, recuperar su origen. Es pues creación en un sentido radical: creación que al mismo tiempo es adecuación, la única manera de obtener una adecuación.

Esto profundiza considerablemente los enfoques de Souriau sobre la filosofía como arte supremo:[8] pues el arte y la filosofía *juntos* son justamente, no fabricaciones arbitrarias en el universo de lo «espiritual» (de la «cultura»), sino contacto con el Ser justamente en tanto creaciones. El Ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos la experiencia de él.

Hacer análisis de la literatura en ese sentido: como *inscripción* del Ser.

[8] *Encabezando la nota, esta indicación:* ver Souriau, *L'Instauration philosophique [Alcan, 1939]*, Guérault, *Mélanges Souriau:* la vía de la objetividad estética *[Nizet, 1952]*.

Ser y Mundo, cap. III[h]

[Sin fecha, probablemente junio de 1959]

De acuerdo con la idea de trascendencia (como pensamiento de distancia, no posesión de objeto) intentar definir una historia de la filosofía que no sea aplanamiento de la historia en «mi» filosofía – y que no sea idolatría: retomar o repetir a Descartes, único medio de devolverle *su* verdad, pensándola nuevamente, es decir, a partir de nosotros – Mundo inteligible en facetas – Historia de la filosofía como *percepción* de los otros filósofos, superposición intencional entre ellos, pensamiento propio que no los mate, ya sea superándolos o copiándolos. Seguirlos en sus problemas[i] (Guéroult) – Pero sus problemas son interiores al del Ser: eso, lo profesan todos y, por lo tanto, nosotros podemos, debemos pensarlos en ese horizonte.

Decir todo esto al comienzo del capítulo III

Y también: tal esbozo ontológico es anticipación de la filosofía – y, por ende, de la historia de la filosofía (ella implica utilización del lenguaje, utilización de la historia que opera en nosotros). Hay que develar las presuposiciones. Y hacerlo es además hacer filosofía y no historia.

Marcar relación cap. III y cap. IV sobre la Naturaleza y la ciencia: lo que se examinará con ella es una especie de ontología (objetivista).

el dilema: ¿cómo atenerse a la conciencia?
¿cómo recusar la conciencia?
afrontarlo por la idea de la conciencia como *Offenheit* –

Razonamiento y sobreentendido – historia de la Φ

Junio de 1959

La historia de la filosofía que habría que hacer (junto a la de Guéroult) es la historia del sobreentendido. P. ej.: las tesis de Descartes sobre la distinción de alma y cuerpo y sobre su unión no pueden ser expuestas en el plano del razonamiento, ni justificadas en conjunto por un movimiento continuo de pensamiento. Sólo pueden ser afirmadas juntas si se las toma con su *sobreentendido* – En el orden del sobreentendido, la búsqueda de la esencia y la de la existencia no son opuestas, son la misma cosa – Considerar el lenguaje, aunque sea filosófico, no como suma de enunciados o de «soluciones», sino como un velo que se quita, una cadena verbal tejida...

[h] Ser y Mundo: *título dado primero por el autor a la primera parte de su obra.*
[i] Clase inaugural, ob. cit.

la frase de Hegel: *an sich oder fur uns* = hay un pensamiento (el pensamiento reflexivo) que, justamente porque querría aprehender inmediatamente la cosa en sí, recae en la subjetividad – Y que, a la inversa, puesto que el pensamiento es acosado por el ser-para-nosotros, no la capta y sólo capta la cosa «en-sí», en significación.

La verdadera filosofía = captar lo que hace que salir de sí mismo sea volver a sí mismo y a la inversa.

Aprehender ese quiasmo, ese retorno. Esa es la idea.

La filosofía. Para definir su medio, partir de la pregunta de Gouhier: ¿se puede plantear a la filosofía preguntas que ella no se ha plantado? Responder que no es hacer de ella obras separadas, es *negar* la filosofía. Responder que sí es reducir la historia a la filosofía.[j]

Mi punto de vista: una filosofía como una obra de arte es un objeto que puede suscitar más pensamientos de los que ya «contiene» (¿se pueden enumerar? ¿se puede calcular la cantidad de un lenguaje?), que guarda un sentido fuera de su contexto histórico, que incluso *no* tiene sentido sino afuera de ese contexto. Dar ejemplo de esa historia vertical o filosófica: Descartes, Malebranche. ¿No hay necesidad de distinguir sus problemas tal como los piensan de los problemas que los movilizan realmente, y que *nosotros* formulamos – Esto conduce a conclusiones siempre relativistas? A saber, ¿que serán transformados por otro tiempo? No, si las filosofías en su totalidad son *pregunta*, el pensamiento interrogativo que las hace hablar no es superado por lo que vendrá luego (Lefort o Maquiavelo).[k]

Dualismo – Filosofía

Julio de 1959

Los problemas planteados en *Ph. P.*[l] son insolubles porque yo allí parto de la distinción «conciencia» – «objeto» –

No se comprenderá jamás, a partir de esta distinción, que tal hecho del orden «objetivo» (tal lesión cerebral) pueda acarrear tal trastorno de la relación con el mundo – trastorno masivo, que parece demostrar que la «conciencia» completa es función del cuerpo objetivo – Son esos los problemas que hay que desclasificar preguntando: *¿Qué es* el pretendi-

[j] L'Histoire et sa philosophie, *ob. cit. Aparentemente, el autor se refiere más especialmente al último capítulo, donde se encuentra subrayada la diferencia entre una historia de LA filosofía y una historia DE LAS filosofías.* Cf. *págs. 136-9.*

[k] *Alusión a una obra en preparación.*

[l] Phénoménologie de la perception, *ob. cit.*, *[En español*: Fenomenología de la percepción, *ob. cit.*].

do condicionamiento *objetivo*? Respuesta: es una manera de expresar y señalar un acontecimiento del orden del ser en bruto o salvaje que, antológicamente, está primero. Ese acontecimiento consiste en que tal *visible* convenientemente dispuesto (un cuerpo) se marque con un sentido invisible –La materia común de la que están hechas todas las estructuras es lo *visible*, que no es en absoluto del orden de lo objetivo, del en-sí, sino de lo trascendente – que no se opone al para-sí, que sólo tiene cohesión para un Sí-mismo – el Sí-mismo comprendido no como nada, como algo, sino como unidad de trasgresión o de superposición correlativa de «cosa» y «mundo» (el tiempo-cosa, el tiempo-ser)

Agosto de 1959

Mostrar 1. que la teoría moderna de la percepción es una fenomenología (Michotte)[11] y devela el ser en bruto, el mundo «vertical» –

2. que la teoría de la información aplicada a la percepción, y el operacionalismo aplicado al comportamiento – es, en realidad, confusamente percibida, la idea del sentido como visión del organismo, la idea de la carne

3. que la analogía percepción-mensaje (codificación y decodificación) es válida, pero con la condición de discernir *a)* la *carne* bajo los comportamientos discriminatorios *b)* la palabra y sus sistemas diacríticos «comprensibles» bajo la información.

Sujeto percibidor, sujeto hablante, sujeto pensante

Septiembre de 1959

El sujeto percibidor, como *Ser-para* tácito, silencioso, que vuelve de la cosa misma ciegamente identificada, que sólo es *distancia* en relación con ella – el *sí-mismo* de la percepción como «nadie», en el sentido de Ulises, como el anónimo que huye al mundo y que todavía no ha dejado en él su huella. Percepción como impercepción, evidencia de no posesión: es justamente porque se sabe demasiado bien de qué se trata que no se necesita plantearlo en ob-jeto. Anonimato y generalidad. Esto quiere decir: no un *nichtiges Nichts*, sino un «lago de no-ser», una especie de nada hundida en una *apertura* local y temporal – visión y sentir de hecho, y no pensamiento de ver y de sentir – Si se dice que el pensamiento de ver y de sentir incluye esa visión y ese sentir, el mundo y el Ser no serán más que un ideat, el Ser vertical o salvaje nunca podrá ser recuperado, la teleología de la «luz natural» se convierte en idealidad.

[11] *Ob. cit.*

Sujeto hablante: es el sujeto de una *praxis*. No tiene ante él las palabras dichas y comprendidas como objetos de pensamiento o ideats. No las posee sino por un *Vorhabe* que es del tipo del *Vorhabe* del lugar por mi cuerpo que lo ocupa. Es decir: es cierta falta de... tal o cual significante, que no construye el *Bild* de lo que le falta. Hay entonces aquí una neo-teleología que no tolera, no más que la teleología perceptiva, ser sostenida por una *conciencia de*... ni por un ek-stasis, un proyecto constructivo. El análisis saussuriano de las relaciones entre significantes y de las relaciones de significante con significado y de las significaciones como diferencias de significaciones confirma y recupera la idea de la percepción como *distancia* con respecto a un *nivel*, es decir, la idea del Ser primordial, de la Convención de las convenciones, de la palabra antes de la palabra.

Lo que hay que aclarar: es la revolución que introduce la palabra en el Ser prelingüístico. No lo modifica en un principio, ella es primero «lenguaje egocéntrico». Pero conlleva un fermento de transformación que dará la significación operatoria; entonces, la pregunta es: ¿qué es ese fermento, ese pensamiento de praxis? ¿Es el mismo ser que percibe y que habla? Imposible que no sea el mismo. Y si es el mismo, ¿no es restablecer el «pensamiento de ver y de sentir», el Cogito, la conciencia de...?

Septiembre de 1959

Retomar el análisis del cubo. Es cierto, el cubo tiene seis caras iguales, no es más que para una mirada no situada, para una *operación* o inspección del pensamiento que se sitúa en el centro del cubo, para un campo del *Ser* – Y todo lo que se puede decir de las perspectivas sobre el cubo no le concierne.

Pero el cubo *por oposición* a las perspectivas – es una determinación negativa. El Ser es aquí lo que excluye todo no-ser, toda apariencia; el en-sí es lo que no es simplemente *percipi*. El pensamiento como portador de ese Ser es lo que no es en ninguna parte, lo que envuelve todo *dónde*

Por lo tanto, este *análisis* del pensamiento reflexivo, esta *depuración* del Ser (la cera «desnuda» Descartes) pasa y deja de lado al Ser-ya-ahí, precrítico – ¿Cómo describirlo? Ya no por lo que *no es*, sino por lo que *es*. Tenemos entonces: apertura al cubo mismo por una visión del cubo que es distanciamiento, trascendencia – decir que tengo una visión de él es decir que, al percibirlo, yo voy de mí a él, salgo de mí hacia él. Yo, mi *visión*, somos con él capturados en el mismo mundo carnal: *i. e.*: mi visión y mi cuerpo emergen ambos del *mismo* ser que es, entre otras cosas, *cubo* – La reflexión que los califica como sujetos de visión es esa misma reflexión consistente que hace que yo me toque tocando, *i. e.* que *lo mismo* en mí es visión y viendo: incluso no me veo viendo, sino que por

superposición completo mi cuerpo visible, prolongo mi ser-visión más allá de mi ser-visible para mí. Y es por mi carne, mi cuerpo de visión, que puede haber el cubo que cierra el circuito y completa mi ser-visión. Finalmente, lo que hace que haya un cubo es la unidad maciza del Ser como abarcadora de mí y del cubo, es el Ser salvaje, no depurado, «vertical».

Aprehender de este ejemplo la emanación de la pura «significación» – la «significación» cubo (tal como la define el geómetra), la esencia, la idea platónica, el objeto son la concreción del *hay*, son *Wesen*, en el sentido verbal *i. e. éster* –[m] Todo *that* conlleva un *what* porque el *that* no es una nada, por ende es *etwas*, y por eso *west* – Estudiar la manera en que el lenguaje y la manera en que el algoritmo hacen emanar la significación.

Problema del análisis

Septiembre de 1959

¿Tenemos derecho a comprender el tiempo, la velocidad del niño como indiferenciación de *nuestro* tiempo, de *nuestro* espacio, etc.? Es, en el momento en que uno deja de respetar los fenómenos, rebajar la experiencia del niño a la nuestra. Pues es pensarla como *negación* de nuestras diferenciaciones. Habría que llegar a pensarla hasta *positivamente*, hasta fenomenología.

La misma pregunta se plantea acerca de cualquier *otro*, del alter ego en particular – Y *de ese otro diferente a mí que soy el yo reflexivo* para mí mismo que reflexiona.

Solución: recuperar al niño, al alter ego irreflexivo en mí por una participación lateral, preanalítica, que es la percepción, por definición *ueberschreiten*, transgresión intencional. Cuando yo percibo al niño él se ofrece precisamente en una determinada distancia (*presentación originaria de lo impresentable*) y también mi vivencia perceptiva para mí, y también mi alter ego, y también la cosa preanalítica. Allí está la materia común de la que estamos hechos. El Ser salvaje. Y la percepción de esa percepción (la «reflexión» fenomenológica) es inventario de esa salida originaria de la cual nos llevamos en nosotros los documentos, de ese *Ineinander* que se despierta en sí mismo, ella es utilización del *immer Wilder* que es lo sensible, lo carnal (pues toda reflexión es sobre el modelo de aquella de la mano que toca por la mano tocada, generali-

[m] Ester, *como traducción de wesen, es un término tomado de Gilbert Kahn,* cf. Introduction à la Métaphysique, *por Martin Heidegger, trad. fr. Coll. Épiméthée, PUF, 1958 (índice de términos alemanes), pág. 239. [En español:* Introducción a la metafísica, Buenos Aires, Nova, 1980].

dad abierta, prolongación del volado del cuerpo), por lo tanto, la reflexión no es identificación consigo mismo (pensamiento de ver y de sentir), sino no-diferencia consigo mismo = identificación silenciosa o ciega. Y cuando ella quiere terminar con esa apertura de horizonte, cuando quiere comprenderse, ya no a través de un horizonte ni en virtud de una institución de naturaleza, sino directamente y sin resto, entonces, todo lo que puede hacer es sublimarse en verbalización, darse un cuerpo que no sólo sea natural, hacer germinar un lenguaje, aparato «transparente» que da la ilusión de una presencia para sí mismo pura o vacía, y que sin embargo sólo comprueba un vacío determinado, vacío de esto o de lo otro...

Lo esencial, describir el Ser vertical o salvaje como ese ámbito preespiritual sin el cual nada es pensable, ni siquiera el pensamiento, y por el cual pasamos unos a otros, y nosotros a nosotros mismos para tener *nuestro* tiempo. Únicamente la filosofía es la que lo da –

La filosofía es el estudio de la *Vorhabe* del Ser, *Vorhabe* que no es *conocimiento*, en efecto, que está en falta ante el conocimiento, la operación, pero que los abarca como el Ser envuelve a los entes.

El logicismo de Piaget es absolutización de nuestra cultura – así como su psicología que desemboca en su lógica. Incompatible con una experiencia etnológica. Psicol., lógica, etnología, son dogmatismos rivales que se destruyen mutuamente; sólo la filosofía, precisamente porque apunta al ámbito total del Ser, las hace compatibles relativizándolas. Las regiones del conocimiento, si se las deja libradas a ellas mismas, están en conflicto y en contradicción.

Gestalt

Septiembre de 1959

¿Qué es una *Gestalt*? Un todo que *no* se reduce a la suma de las partes, definición negativa, exterior – Descripción de la *Gestalt* por oposición al ámbito de en-sí en el que uno se instala – el *Gestalhafte*, dice Heidegger, aquí es dejado de lado –

Desde adentro entonces (es decir: no por *observación interior*, sino acercándose lo máximo posible a la *Gestalt*, comunicando con ella, lo que puede hacerse tanto considerando a los otros o lo visible como considerando sus «estados de conciencia»), ¿qué es una *Gestalt*? ¿Qué es un contorno, qué es una segregación, qué es un círculo o una línea? ¿o una organización en profundidad, un relieve?

No son elementos psíquicos (sensación), individuos espaciotemporales psíquicos reunidos. Pero ¿entonces qué es? Experimentar una *Gestalt* no es sentir coincidencia, pero ¿entonces qué es?

Es un principio de distribución, el pivote de un sistema de equivalencias, es el *Etwas* cuyos fenómenos parcelarios serían su manifestación – Pero ¿es entonces una esencia, una idea? La idea sería libre, intemporal, espacial. La *Gestalt* no es un individuo espaciotemporal, está preparada para integrarse a una constelación que atraviesa el espacio y el tiempo – pero no es libre con respecto al espacio y al tiempo, no es «aespacial», atemporal, sólo escapa al tiempo y al espacio concebidos como serie de acontecimientos en sí mismos, tiene cierto peso que la fija indudablemente no en un lugar objetivo ni en un punto del tiempo objetivo, sino en una región, un ámbito que ella domina, donde ella reina, donde está presente en todas partes sin que se pueda decir nunca: está aquí. Ella es trascendencia. Es lo que se expresa también al hablar de su generalidad, de su *Transponierbarkeit* – Es un doble fondo de la vivencia.

¿Y quién tiene la experiencia de ella? ¿Hay un pensamiento que la comprenda como idea o significación? No. Es un cuerpo – ¿En qué sentido? Mi cuerpo es una *Gestalt* y está co-presente en toda *Gestalt*. Es una *Gestalt*; él también, y eminentemente es significación cargada, es carne; el sistema que él constituye está ordenado en torno a una bisagra central o de un pivote que es apertura para..., posibilidad ligada y no libre – Y, al mismo tiempo, es componente de toda *Gestalt*. La carne de la *Gestalt* (el grano del color, el no sé qué que anima al contorno o que en las experiencias de Michotte anima el rectángulo «trepando»)[n] es lo que responde a su inercia, a su inserción en un «mundo», a sus prejuicios de *campo*.

La *Gestalt* implica, pues, la relación de un cuerpo que percibe con un mundo sensible i. e. trascendente i. e. de horizonte i. e. vertical y no perspectivo –

Es un sistema diacrítico, opositivo, relativo cuyo pivote es el *Etwas*, la cosa, el mundo, y no la idea –

La idea es el *Etwas* en el cual está centrado el cuerpo ya no en tanto *sensible* sino en tanto *hablante* –

Cualquier Psicol. que vuelva a colocar a la *Gestalt* en el marco del «conocimiento» o de la «conciencia» malogra el sentido de la *Gestalt* –

Falta comprender lo que es exactamente el ser-para-sí de la experiencia de *Gestalt*, – Es ser para X, no pura nada ágil, sino inscripción en un registro abierto, en una laguna de no-ser, en una *Eröffnung*, en una *offene*.

[n] *Ob. cit.*

Imposición, trascendencia –

Septiembre de 1959

Mostrar que estas nociones[n] representan una toma de contacto con el ser como *hay* puro. Uno asiste a ese acontecimiento por el cual hay algo. Algo en lugar de nada y esto en lugar de otra cosa. Uno asiste pues al acontecimiento de lo positivo: esto en lugar de *otra* cosa.

Tal acontecimiento no es autorrealización de un ser causa de sí mismo, idéntico, objetivo – y tampoco (Leibniz) autorrealización de un posible preponderante en el sentido de posible lógico. La ideología de lo posible lógico no es diferente de la ideología de lo necesario: lo necesario no es más que posible único; lo posible encierra ya la idea de la existencia intrínseca; si hay conflicto de varios posibles que apuntan a la existencia, es porque, por un misterio verdadero (Leibniz), los posibles no son composibles.

En consecuencia, la *gestaltung* no es ser por definición, esencialización – es *Wesen* [verbal], operación de éster, aparición de un *Etwas* de proyección – *Warum ist etwas eine gestalt?* ¿Por qué esto en lugar de eso es «buena» forma, o *forma fuerte*, u orientación hacia una probabilidad? [ver Egon Brunswick[o] y mostrar que el esfuerzo del *New Look* y de la teoría de la información es encontrar una expresión operacional científica de lo que no es el ser-objeto, el en-sí] – [reproducir aquí mi crítica de la explicación de la *gestaltung* en Lévi-Strauss a través de la puesta en común de las «probabilidades», por el *encuentro*[p]– sí, se necesita encuentro, pero lo que se elabora con ese encuentro, la matriz simbólica del Occidente no es un *producto* de la causalidad] Mostrar que, puesto que la *Gestalt* surge del polimorfismo, esto nos sitúa completamente fuera de la filosofía del sujeto y del objeto.

[n] *En el margen:* Imposición, *Gestalt*, fenómeno.

[o] *Cf.* Perception and the representative design of psychological experiments. *Berkeley, 1956.*

[p] *No tenemos conocimiento de tal crítica. Sin duda, el autor la había formulado en una clase o en una nota personal. Lévi-Strauss, como recordamos, había planteado en términos nuevos el problema de la historia acumulativa o no acumulativa de las culturas comparando estas con jugadores que buscan realizar series en la ruleta. Mostraba que la colaboración, voluntaria o involuntaria, de las culturas había tenido un efecto análogo al que obtendría «una coalición de apostadores que juegan las mismas series en valor absoluto, pero en varias ruletas y otorgándose el privilegio de poner en común los resultados favorables para las combinaciones de cada uno», cf.* Race et histoire, *Unesco, 1952, págs. 34-39.*

Imposición empírica
e imposición geométrica (E. Brunswik) [q]

Septiembre de 1959

Idea profunda de una imposición que no es solamente la de las formas privilegiadas por razones de equilibrio geométrico – sino según una regulación intrínseca, un *Seinsgeschick* cuya imposición geométrica no es más que un aspecto. Es así como quiero comprender la «imposición empírica» – Así comprendida, consiste en definir cada ser percibido por una estructura o un sistema de equivalencias alrededor del cual está dispuesto, y del que el trazo del pintor –la línea sinuosa– o el barrido del pincel es la evocación perentoria. Se trata de ese λογος que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible, en tanto ella varía alrededor de cierto tipo de mensaje, del que no podemos tener idea sino por nuestra participación carnal de su sentido, adoptando con nuestro cuerpo su manera de «significar» – o de ese λογος proferido cuya estructura interna sublima nuestra relación carnal con el mundo.

Criticar al «pequeño hombre que está en el hombre» – la percepción como conocimiento de un ob-jeto – redescubrir finalmente al hombre cara a cara con el mundo *mismo*, redescubrir el presente preintencional – es recuperar esa visión de los orígenes, lo que se ve en nosotros, como la poesía recupera lo que se articula en nosotros sin que lo sepamos (Max Ernst en el libro de Charbonnier)[r]

Principio de la ontología: el ser de indivisión

Septiembre de 1959

Por lo tanto, toda pintura, toda acción, toda empresa humana es una cristalización del tiempo, una cifra de la trascendencia – Si al menos se las comprende como cierta distancia del ser y de la nada, como cierta proporción de blanco y de negro, una especie de muestra del Ser de indivisión, cierta manera de modular el tiempo y el espacio

Imposición: los psicólogos olvidan que esto quiere decir poder de

[q] El problema de la imposición empírica y de la imposición geométrica lo trata Ergon Brunswik en: *Experimentelle Psychologie in Demonstrationen*, Springer, Viena, 1935.

[r] *Georges Charbonnier*: Le monologue du peintre I, *Julliard, 1959, pág. 34. Marx Ernst, durante una entrevista, recuerda los términos en los cuales había definido antes el papel del pintor: «Al igual que el papel del poeta, desde la famosa carta del vidente, consiste en escribir bajo los dictados de lo que se piensa, lo que se articula en él, el papel del pintor es el de delimitar y proyectar lo que se ve en él».*

división, productividad (*praegnans futuri*), fecundidad – En segundo lugar: quiere decir «típico». La forma es la que ha llegado a sí misma, que *es sí misma*, que, por sus propios medios, se plantea, es el equivalente de la causa de sí mismo, es el *Wesen* que es porque *éste*,[s] autorregulación, cohesión de sí mismo consigo mismo, identidad en profundidad (identidad dinámica) trascendencia como ser a distancia, hay –

La imposición es lo que, en lo visible, exige de mí una *exacta* puesta a punto, define su exactitud. Mi cuerpo *obedece* a la imposición, le «responde», es lo que se suspende de ella, carne que responde a la carne. Cuando una forma «buena» aparece, modifica su entorno por irradiación o bien obtiene de mi cuerpo movimiento hasta que...

Esta definición de la imposición que implica motricidad *a fortiori* la coloca completamente fuera de las alternativas de Piaget: ¿efectos de campo o actividad sensomotriz? Cuando se dice que la forma es «preempírica», «innata», lo que en realidad se quiere decir, ya se trate de lo percibido o de lo pensado, es que allí hay *Urstiftung* y no simple inclusión, sentido de trascendencia y no reconocimiento del concepto.

Septiembre de 1959

Finalmente, hay que admitir una especie de verdad de las descripciones ingenuas de la percepción: ειδωλα o *simulacra* etc. la cosa que da por sí misma perspectivas etc. Simplemente, todo eso sucede en un orden que ya no es el del Ser objetivo, que es el orden de lo vivido o de lo fenoménico que se trata justamente de justificar y de rehabilitar como fundamento del orden objetivo.

Se puede pretender que el orden de lo fenoménico es secundario con respecto a la relación del orden objetivo, no es sino una parte, cuando sólo se consideran relaciones intramundanas de los objetos. Pero no bien se hace intervenir a otro e incluso al cuerpo viviente, la obra de arte, el ambiente histórico, se percibe que el orden de lo fenoménico debe ser considerado como autónomo y que, si no se le reconoce esa autonomía, es definitivamente *impenetrable*.

Otro, no como «conciencia», sino como habitante de un cuerpo, y a través de él, del mundo. ¿Dónde está el otro en ese cuerpo que yo veo? Es (como el sentido de la frase) inmanente a ese cuerpo (no se lo puede desprender para colocarlo aparte) y sin embargo, más que la suma de signos o de significaciones vehiculadas por ella. Es aquello de lo cual ellos son siempre imagen parcial y no exhaustiva – y que sin embargo se comprueba completamente en cada una de ellos. Siempre en curso de encarnación inacabada – Más allá del cuerpo objetivo como el sentido de la pintura está más allá de la tela.

[s] *Véase más arriba, nota* [23]

Septiembre de 1959

Descartes (*Dióprica*): *¿quién* verá la imagen pintada en los ojos o en el cerebro? Es necesario entonces un *pensamiento* de esa imagen – Descartes distingue ya que ponemos siempre un pequeño hombre en el hombre, que nuestra visión objetivante de nuestro cuerpo nos obliga siempre a buscar *más adentro* a ese *hombre que ve* que pensábamos tener ante nuestros ojos.

Pero lo que él no ve es que la visión primordial a la cual hay que llegar no puede ser *pensamiento de ver* – Ese pensamiento, ese develamiento del ser que finalmente es *para* alguien, es también el pequeño hombre en el hombre, pero concentrado esta vez en un punto metafísico. Pues en definitiva sólo conocemos otra visión que la de una sustancia compuesta, y es esa visión hecha sutil la que llamamos pensamiento – Si el ser debe develarse, lo será ante una trascendencia, y no ante una intencionalidad, será el ser en bruto hundido que vuelve a sí mismo, será lo *sensible* que se ahueca –

Ontología. –

Octubre de 1959

Tomar como modelo del ser el espacio topológico. El espacio euclidiano es el modelo del ser perspectivo, es un espacio sin trascendencia, positivo, red de rectas, paralelas entre sí o perpendiculares según las tres dimensiones, que lleva en él todos los emplazamientos posibles – Profunda afinidad de esta idea del espacio (y de la velocidad, del movimiento, del tiempo) con la ontología clásica del *Ens realissimum*, del siendo infinito. El espacio topológico, por el contrario, ámbito en el que se circunscriben relaciones de proximidad, de envolvimiento etc. es la imagen de un ser que, como las manchas de color de Klee, es a la vez más viejo que todo y «como el primer día» (Hegel), con el cual el pensamiento regresivo tropieza sin poder deducirlo directamente o indirectamente (por «elección del mejor») del Ser-por-sí, que es un *residuo* perpetuo – No sólo se encuentra en el nivel del mundo físico, sino que de nuevo es constitutivo de la vida, y finalmente funda el principio *salvaje* del logos – Es ese ser salvaje o en bruto el que interviene en todos los niveles para superar los problemas de la ontología clásica (mecanismo, finalismo, en todo caso: artificialismo) – La *Teodicea* de Leibniz resume el esfuerzo de la teología cristiana para encontrar un camino entre la concepción necesaria del Ser, único posible, y el surgimiento inmotivado del Ser en bruto, pues éste está finalmente sujeto a aquél por un compromiso y, en esa medida, el dios escondido se sacrifica al *Ens realissimum*.

Domingo 10 de octubre de 1959

Malraux se pregunta por qué, cómo, un pintor aprende de otro, del que hace copias (Van Gogh de Millet) – a ser *uno mismo*, se aprende en el otro, con y en contra de él.

Del mismo modo, uno puede preguntarse por qué aquel que sabe utilizar los colores también sabe utilizar el lápiz o a veces esculpir – Qué hay allí de *común* –

En efecto, todo esto es oscuro mientras se crea que dibujar o pintar es producir positivo a partir de nada. Por ende, el acto de dibujar y el de pintar – el acto de pintar como uno y el de pintar como el otro se aíslan uno del otro, y ya no se ve relación entre ellos. Se lo vería, por el contrario, si se comprendiera que pintar, dibujar, no es producir algo de nada, que el trazo, el toque del pincel y la obra visible no son más que el trazo de un movimiento total de Habla, que va al Ser completo y que ese movimiento abarca tanto la expresión por los trazos como la expresión por los colores, tanto *mi* expresión como la de los otros pintores. Deseamos sistemas de equivalencia, y funcionan efectivamente. Pero su lógica, como la de un sistema fonemático, se funde en un único manojo, en una sola gama, todos están animados por un único movimiento, cada uno de ellos y todos son un único torbellino, un solo repliegue del Ser. Lo que hace falta es explicitar esta totalidad de horizonte que no es *síntesis*.

Percepción salvaje – Inmediata – Percepción cultural – learning

22 de octubre de 1959

Digo que la perspectiva del Renacimiento es un hecho de cultura, que la percepción es polimorfa y que, si se vuelve euclidiana, es porque se deja orientar por el sistema. Por ello las preguntas: ¿cómo se puede volver de esa percepción modelada por la cultura a la percepción «en bruto» o «salvaje»? ¿En qué consiste la información? ¿Cuál es el acto por el que se la deshace (se vuelve a lo fenoménico, al mundo «vertical», a la vivencia)?

Por ello también la pregunta: esa información de la percepción por la cultura, ese declive de lo invisible a lo visible ¿nos obliga a decir, como Egon Brunswik, p. ej., que la imposición perceptiva es *learning* del ámbito ecológico, que las *Gestalten* autoconstitutivas de la Escuela de Berlín derivan de las «*Gestalten* empíricas»?[1]

[1] Cf. Perception and the representative design of psychological experiments, *Univ. of California Press, Berkeley, 1956; sobre el debate acerca de las* gestalten *de la Escuela de Berlín*, cf. *pags. 132-4; sobre la percepción como* learning, cf. *págs. 122-3*.

Lo que sostengo es que

1. hay una información de la percepción por la cultura que permite decir que la cultura es percibida – Hay una dilatación de la percepción, un retardo de la *Aha Erlebnis* de la percepción «natural» a relaciones instrumentales p. ej. (chimpancés) que obliga a poner en continuidad la apertura perceptiva al mundo (λογος ενδιαθετος) y la apertura a un mundo cultural (aprendizaje de utilización de los intrumentos).

2. esa capa original por sobre la *naturaleza* muestra que el *learning* es *In der Welt Sein*, y no que el *In der Welt sein* es *learning*, en el sentido norteamericano o en el sentido cognitivo de Brunswik.

Mi posición, que debo definir en el problema del «retorno a lo inmediato»: lo perceptivo en el sentido del mundo no-proyectivo, vertical – se da siempre con el sentir, con lo fenoménico, con la trascendencia silenciosa. Y, sin embargo, un Piaget lo ignora por completo, ha convertido totalmente su percepción en percepción cultural-euclidiana. ¿Qué derecho tengo pues a llamar inmediato a ese original que puede ser olvidado a tal punto?

Describir muy exactamente la manera en que la percepción se oculta a sí misma, se hace euclidiana. Mostrar que la imposición de las formas geométricas está intrínsecamente fundada (no culturalmente) en que ellas permiten mejor que otras una ontogénesis (estabilizan el ser. Lo que Piaget expresa –mal– diciendo que las «deformaciones» se anulan allí),[11] pero que tal imposición intrínseca, para conservar todo su sentido, debe ser mantenida en la zona de trascendencia, en el contexto del pre-Ser, de la *Offenheit* de *Umwelt*, y no considerada dogmáticamente como obvia – la percepción euclidiana tiene un privilegio, pero que no es absoluto y es discutido como absoluto por la trascendencia – la que reivindica al mundo euclidiano como uno de sus aspectos –

Con la vida, la percepción natural (con el espíritu salvaje) nos es dada perpetuamente con lo necesario para colocar en su lugar al universo de la inmanencia – Y, sin embargo, ese universo tiende de por sí a autonomizarse, realiza por sí mismo un rechazo a la trascendencia – *La clave está en esa idea de que la percepción es por sí misma ignorancia de sí misma como percepción, salvaje, impercepción*, tiende por sí misma a verse como *acto* y a olvidarse como intencionalidad latente, como *ser para* –

El mismo problema: cómo toda φ es lenguaje y no obstante consiste en encontrar nuevamente el silencio.

Percepción y lenguaje

[11] Cf. *especialmente* La Perception, *Symposium de l'Association psychologique scientifique de langue française, Louin, 1953, París, 1955. Piaget discurre acerca de la imposición geométrica y de la imposición empírica y escribe textualmente: «Asimismo, creemos que una buena forma es la que en el seno de las estructuras perceptivas, donde todo es deformación, da lugar a las compensaciones máximas, por ende, a las deformaciones mínimas» (pág. 19).*

27 de octubre de 1959

Describo la percepción como sistema diacrítico, relativo, opositivo – el espacio primordial como topológico (es decir, tallado en una voluminosidad total que me rodea, donde estoy, que está detrás de mí, y también ante mí...)

Está muy bien. Pero sigue estando esa diferencia entre la percepción y el lenguaje, que yo *veo* las cosas percibidas y que, por el contrario, las significaciones son invisibles. El ser natural descansa en sí mismo, mi mirada puede detenerse en él. El Ser del cual el lenguaje es su casa no puede ser fijado, mirado, no es sino de lejos. Por lo tanto, hay que dar cuenta de esta relativa positividad de lo percibido (aunque sólo sea no-negación, aunque no resista a la *observación*, aunque toda cristalización sea ilusoria en algún aspecto), sobre todo porque es en ella donde descansa la positividad de lo invisible. No hay mundo inteligible, *hay* mundo sensible.

(Pero, entonces, ¿qué es ese *hay* del mundo sensible, de la naturaleza?)

Lo sensible es precisamente ese canal donde puede haber el *ser* sin que deba ser puesto; la apariencia sensible de lo sensible, la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio para el Ser de manifestarse sin volverse positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente. El mundo sensible en el cual oscilamos, y que constituye nuestro lazo con el otro, que hace que el otro sea para nosotros, sólo es «dado», justamente como sensible, por alusión – Lo sensible es eso: esa posibilidad de ser evidente en silencio, de ser sobreentendido, y la pretendida positividad del mundo sensible (cuando se la escruta hasta en sus raíces, cuando se supera lo sensible-empírico, lo sensible secundario de nuestra «representación», cuando se devela el Ser de la Naturaleza) se muestra justamente como un inasible, únicamente se ve finalmente en sentido pleno la totalidad en la que se recortan los sensibles. El pensamiento sólo está un poco más lejos aún de las *visibilia*.

El quiasmo

1º de noviembre de 1959

– La escisión no es esencialmente *para-Sí para-Otro* (sujeto-ob-jeto), es más precisamente la de alguien que va al mundo y que, desde el exterior, parecería quedar en su «sueño». *Quiasmo* por el cual lo que se anuncia a mí como el ser parece a los ojos de los otros no ser más que «estados de conciencia» – Pero, como el quiasmo de los ojos, el primero es también lo que hace que pertenezcamos al mismo mundo – un mundo

que no es proyectivo, pero que hace su unidad a través de las incomposibilidades tales como la de *mi* mundo y del mundo de otro – Esta mediación por la inversión, este quiasmo, hacen que no haya simplemente antítesis para-Sí para-Otro, que haya el Ser como el que contiene todo eso, primero como Ser sensible y luego como Ser sin restricción –

El quiasmo en lugar del Para-Otro: eso quiere decir que no sólo hay rivalidad yo-otro, sino co-funcionamiento. Funcionamos como un cuerpo único.

El quiasmo no es solamente intercambio yo-otro (los mensajes que éste recibe llegan a mí, los mensajes que yo recibo llegan a él), es también intercambio de mí con el mundo, del cuerpo fenoménico con el cuerpo «objetivo», de lo que percibe con lo percibido: lo que comienza como cosa termina como conciencia de la cosa, lo que comienza como «estado de conciencia» termina como cosa.

No se puede explicar ese doble «quiasmo» por el corte del Para-Sí y el corte del En-Sí. Es necesaria una relación con el Ser que se haga *desde el interior del Ser* – Es lo que, en el fondo, buscaba Sartre. Pero como para este no hay más *interior* que el yo, y todo *otro* es exterioridad, en Sastre, el Ser queda intacto por esa descompresión que se produce en él, permanece positividad pura, objeto, y el Para-Sí no participa allí sino por una especie de locura –

Noviembre de 1959

.....

El sentido es *invisible*, pero lo invisible no es lo contradictorio de lo visible: lo visible tiene una armazón de invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en él, es el *Nichturprasentierbar* que me ha presentado como tal en el mundo – no se lo puede ver allí y todo esfuerzo para *verlo allí* lo hace desaparecer, pero está *en la línea* de lo visible, ese es su hogar virtual, se inscribe en él (entrelíneas) –

Las *comparaciones* entre lo invisible y lo visible (el *ámbito*, la *dirección* del pensamiento...) no son *comparaciones* (Heidegger), significan que lo visible está preñado de lo invisible, que para comprender plenamente las relaciones visibles (casa) hay que ir hasta la relación de lo visible con lo invisible... Lo visible de otro es mi indivisible; mi visible es lo indivisible de otro; esta fórmula (la de Sastre) no se debe retener. Hay que decir: el Ser es esa extraña superposición que hace que mi visible, aunque no se pueda superponer al de otro, acceda sin embargo

a él, que ambos accedan al mismo mundo sensible – Y es la misma superposición, la misma confluencia a distancia, lo que hace que los mensajes de mis órganos (las imágenes monoculares) se unan en una sola existencia vertical y en un solo mundo.

En consecuencia, el sentido no es reducción a la nada, ni sacrificio del Para-Sí al En-Sí – Considerar tal sacrificio, tal *creación* de la verdad es pensar todavía según el modelo del En-Sí, a partir del En-Sí, y, como este se nos escapa, es confiar al Para-Sí la misión heroica del hacer ser – Considerar esto es pensar todavía la *Weltlichkeit* de los pensamientos sobre el mundo según el modelo de la del espacio cartesiano. A falta de un En-Sí de los Para-Sí, se le transfiere al Para-Sí el *hacerlo*. Pero no pienso la *Weltlichkeit* de los pensamientos en términos de En-Sí – es quimérico buscar en el porvenir lo que no es. La *Weltlichkeit* de los pensamientos está garantizada por las raíces que estos introducen, ciertamente no en el espacio cartesiano, sino en el mundo estético. El mundo estético debe describirse como espacio de trascendencia, espacio de incomposibilidades, de división, de dehiscencia, y no como espacio objetivo-inmanente. Y a continuación, describir el pensamiento, el sujeto, como situación espacial también, con su «localidad». Y, por lo tanto, las «metáforas» espaciales deben comprenderse como indivisión entre el ser y la nada. Y entonces el sentido no es reducción a la nada –

Esta *distancia* que, en una primera aproximación, hace al sentido, no es un no con el cual yo *me* damnifique, una falta que yo constituya como falta por el surgimiento de un *fin* que me propongo – es una negatividad *natural*, una institución primaria, siempre ya ahí –

Reflexionar sobre la derecha, la izquierda: no son simples contenidos en una espacialidad de relación (i. e. *positiva*): no son *partes* del espacio (el razonamiento de Kant es válido aquí: el todo es primero), son partes totales, recortes en un espacio abarcador, topológico – Reflexionar sobre el *dos*, el *par*, no es *dos actos*, *dos síntesis*, es fragmentación del ser, es posibilidad de la separación (dos ojos, dos orejas: posibilidad de *discriminación*, de empleo de lo diacrítico), es acontecimiento de la diferencia (sobre un fondo de *semejanza* entonces, sobre un fondo de la *ομου ην παντα*).

.....

Lo visible y lo invisible

Noviembre de 1959

¿No hay que decir que
la idea de la trascendencia = devuelve al infinito todo *lo que* creemos tocar o ver?

No, sin embargo: lo visible, que está siempre «más lejos», se *presenta* como tal. es el *Urprasentation* del *Nichturprasentierbar* – *Ver* es precisamente, a pesar del análisis infinito siempre posible, y aunque ningún *Etwas* permanezca jamás *en nuestra mano*, tener un *Etwas*.

¿Es entonces pura contradicción? No, en absoluto: lo visible deja de ser un inaccesible si yo lo concibo, no según el pensamiento proximal, sino como abarcador, investidura lateral, *carne*.

Los «sentidos» – la dimensionalidad – el Ser

Noviembre de 1959

Cada «sentido» es un «mundo», *i. e.* absolutamente incomunicable para los otros sentidos, y sin embargo construye un *algo* que, por su estructura, está *abierto* de antemano al mundo de los demás sentidos, y hace con ellos un único Ser. La sensorialidad: p. ej. un color, el amarillo; se supera a sí mismo: en cuanto se vuelve color de iluminación, color dominante del campo, deja de ser tal color, tiene pues por sí mismo valor ontológico, se vuelve apto para representar todas las cosas (como los grabados, *Dióprica*, discurso IV). De modo definitivo, se impone como particular y deja de ser visible como particular. El «Mundo» es ese conjunto en el que cada «parte», cuando se la toma por sí misma, abre súbitamente dimensiones ilimitadas – deviene *parte total*.

Ahora bien, esa particularidad del color, del amarillo, y esa universalidad no son *contradicción*, son *juntas* la sensorialidad misma: por la misma virtud, el color, el amarillo, se da a la vez como *cierto* ser y como una *dimensión*, la expresión *de todo ser posible* – Lo propio de lo sensible (como del lenguaje) es ser representativo del todo no por relación signo-significación o por inmanencia de las partes unas a otras y al todo, sino porque cada parte es *arrancada* al todo, viene con sus raíces, se superpone al todo, transgrede las fronteras de los otros. Así es como las partes se recubren (transparencia), como el presente no se detiene en los límites de lo visible (detrás de mí). La percepción me abre el mundo como el cirujano abre un cuerpo, y percibe, a través de la ventana que realizó, órganos en pleno funcionamiento, captados *en su actividad*, vistos de lado. Es así como lo sensible me inicia en el mundo, como el lenguaje para otro: por superposición, *Ueberschreiten*. La percepción no es primero percepción de *cosas*, sino percepción de los *elementos* (agua, aire...) de *destellos del mundo*, de cosas que son dimensiones, que son mundos, yo me deslizo entre esos «elementos» y entonces me encuentro en el *mundo*, me deslizo de lo «subjetivo» al Ser.

La supuesta «contradicción» del amarillo como algo y del amarillo como título de un mundo: no es una contradicción, pues precisamente

en el interior de su particularidad de amarillo y gracias a ella, el amarillo se vuelve un universo o un *elemento* – Que un color pueda volverse nivel, un hecho categoría (exactamente como en música: describir una nota como particular, *i. e.* en el campo de otro *tono* – y «la misma» devenida aquella en un tono con la cual está escrita una música) = el verdadero camino hacia lo universal. Lo universal no está por encima, está por debajo (Claudel), no está delante, sino *detrás* de nosotros – la música atonal = el equivalente de la filosofía del Ser de indivisión. Como la pintura sin cosas identificables, sin la *piel* de las cosas, pero que ofrece su *carne* – La *Transponierbarkeit* es caso particular de una transposición más general cuya música atonal es la tematización. Todo eso supone el ser de indivisión –

Esa universalidad de lo sensible = *Urpräsentation* de lo que no es *Urpräsentierbar* = lo sensible marcado en el ser sin restricción, ese Ser que está *entre* mi perspectiva y la de otro, mi pasado y mi presente.

Lo propio de lo percibido: estar ya ahí, no ser *por* el acto de percepción, ser la razón de ese acto, y no a la inversa. La sensorialidad = la trascendencia, o un espejo de la trascendencia.

Profundidad

Noviembre de 1959

Profundidad y «dorso» (y «atrás») – Es la dimensión de lo oculto por excelencia – (toda dimensión es oculta) –

Debe haber profundidad puesto que hay punto de donde veo – puesto que el mundo me rodea –

La profundidad es el medio que tienen las cosas para permanecer claras, para permanecer cosas, al mismo tiempo que no son lo que yo veo actualmente. Es la dimensión por excelencia de lo simultáneo. Sin ella, no habría un mundo o Ser, sólo habría una zona móvil de nitidez que no podría situarse aquí sin eliminar todo el resto – y una «síntesis» de esas «visiones». En lugar de que, por la profundidad, estas coexistan progresivamente, se deslicen una en la otra y se integren. Es ella entonces la que hace que las cosas tengan una carne: es decir, oponen a mi inspección obstáculos, una resistencia que es precisamente su realidad, su «apertura», su *totum simul*. La mirada no vence a la profundidad, la cambia.

La profundidad es *urstiftet* en lo que veo en visión clara como la retención en el presente – sin «intencionalidad» – *cf.* Metzger cuando dice que ella surge en el momento en que iba a ser imposible tener una visión nítida de 2 puntos a la vez. Entonces, las 2 imágenes desfasadas e imposibles de superponer «adquieren» súbitamente como perfiles *de* la

misma cosa en profundidad[v] – Esto no es un *acto* o una intencionalidad (que iría a un *en-sí* y sólo daría en-sí yuxtapuestos) – Es en general, y por una propiedad de campo, que se hace esa identificación de 2 visiones incomposibles, y porque la profundidad se abre a mí, porque tengo esa dimensión para desplazar allí mi mirada, esa *apertura-allí*

Noviembre de 1959

Decir que las cosas son estructuras, armazones, las estrellas de nuestra vida: no ante nosotros, expuestas como los espectáculos perspectivos, sino que gravitan alrededor de nosotros.

Esas cosas no presuponen al hombre, que está hecho de la carne de ellas. Pero su ser prominente sólo puede ser comprendido por quien entra en la percepción, y se aferra con ella al contacto-distante con respecto a las cosas –

La esencia, el *Wesen*. Parentesco profundo de la esencia y de la percepción: la esencia, también ella, es armazón, no está por encima del mundo sensible, está por debajo, o en su profundidad, en su consistencia. Es el lazo secreto – Las esencias son *Etwas* del nivel de la palabra, como las cosas son Esencias del nivel de la Naturaleza. Generalidad de las cosas: ¿por qué hay varios ejemplares de cada cosa? Eso está impuesto por la definición de las cosas como entes de campo: ¿cómo habría campo sin *generalidad*?

Muestro con la trascendencia que lo visible es invisible, que la visión es por principio *lo que me convence por apariencia ya ahí que no es posible buscar ser proximal* la percepción, lo que me resguarda de un no-percibido (de un escondido-revelado: transparencia, superposición) Ese invisible de lo visible es luego lo que me permite volver a encontrar en el pensamiento productivo todas las estructuras de la visión, y distinguir radicalmente el pensamiento de la operación, de la lógica.

Yo-otro, fórmula insuficiente

Noviembre de 1959

Concebir la relación yo-otro (como la relación intersexual) con sus substituciones indefinidas (*cf.* Schilder, *Image and Appearance*, pág. 234)[w] como papeles complementarios donde ninguno puede contener al

[v] *Wolfgang Metzger,* Gesetze des Sehens, *Fráncfort del Meno, 1936. 2" ed. aumentada 1953, pág. 285.*

[w] *P. Schilder,* The image and Appearance of human body, *Londres, 1955.*

otro sin que este lo contenga a su vez: masculinidad implica feminidad etc. Polimorfismo fundamental que hace que yo no deba constituir al otro *ante* el Ego: el primero ya está allí, y el Ego es conquistado en él. Describir la pre-egología, el «sincretismo», la indivisión o transitivismo. ¿Qué *hay* en ese nivel? Hay universo vertical o carnal y su matriz polimorfa. Absurdo de la tabla rasa donde se instalarían *conocimientos*: no porque haya conocimiento antes de los conocimientos, sino porque está el *campo*. El problema yo-otro, problema *occidental*.

Noviembre de 1959

La filosofía nunca habló – no digo de la *pasividad*: no somos efectos – pero diría de la pasividad de nuestra actividad, como Valéry, que hablaba de un *cuerpo del espíritu*: por nuevas que sean nuestras iniciativas, nacen en el corazón del ser, se acoplan al tiempo que se derrite en nosotros, sostenidas por los pivotes o bisagras de nuestra vida, su *sentido* es una «dirección» – El alma siempre piensa: es en ella una propiedad de estado, no puede no pensar porque un *campo* se ha abierto donde siempre se inscribe *algo* o *la ausencia* de algo. Eso no es una *actividad* del alma, ni una producción de pensamientos en plural, y yo tampoco soy el autor de ese hueco que se forma en mí por el pasaje del presente a la retención, yo no soy el que me hace pensar como tampoco soy el que hace latir mi corazón. Salir por aquí de la filosofía de *Erlebnisse* y pasar a la filosofía de nuestra *Urstiftung*.

.....

26 de noviembre de 1969

Una «dirección» de pensamiento – No es una *metáfora* – No hay *metáfora* entre lo visible y lo invisible (lo invisible: mi pensamiento para mí o lo sensible de otro para mí): *metáfora*, es demasiado o demasiado poco: demasiado si lo invisible es verdaderamente invisible, demasiado poco si se presta a la transposición –

No hay metáfora 1) porque el pensamiento conlleva una casi localidad para describir (localidad no de injerencia en un punto espacio-temporal – sino localidad por unión elástica: no se puede decir que un espíritu está aquí, pero se puede decir que *no está allá* – esta negación se extiende progresivamente a todas partes del mundo y del propio cuerpo – y sin embargo hay una localidad de investidura y, cuando todo esto está dicho, hay un teatro de la aparición de otro).

2) porque la localidad originaria, incluso en lo que concierne a las «cosas», o a la «dirección» de un movimiento de las cosas, no es más

identificable en el espacio ob-jetivo, relación *en* el espacio ob-jetivo – Una *dirección* no está en el espacio: está entre líneas a través de él – es posible entonces traspasarla al pensamiento –

El espíritu no está aquí, ni aquí, ni aquí, ni aquí... Y, sin embargo, está «unido», «ligado», *no es sin lazos* – Negación de la negación y posición: no hay que elegir entre ellas. El espíritu no está en ningún lugar objetivo y no obs-tante se inviste en un lugar que alcanza a través de sus entornos, a los que circunscribe, como mi localidad para mí es el punto que me muestran todas las líneas de fuga de mi paisaje, y que es un punto *invisible*.

Leibniz

Diciembre de 1959

Al negar la concepción de la percepción-reproducción (en mi cuerpo en sí de la cosa exterior en sí), abro el acceso a un Ser en bruto con el cual yo no estaría en la relación *del sujeto y del objeto*, y menos aún en la relación del efecto con la causa. La relación de *In der Welt Sein* va a tener el lugar que ocupa en Leibniz la relación de expresión recíproca de las perspectivas tomadas del mundo y por ende dios como autor único de esas diversas perspectivas que emanan de él como pensamientos. En efecto, el Ser así descubierto no es el dios de Leibniz, la «monadología» así develada no es el sistema de mónadas –substancias– sino ciertas descripciones leibnizianas – que cada una de las visiones del mundo es un mundo aparte, que sin embargo «lo que es particular para uno sea público para todos», que las mónadas estén entre ellas y con el mundo en una relación de expresión, que se distingan entre ellas y de él como perspectivas – deben conservarse enteras, retomarse en el Ser en bruto, separarse de la elaboración substancialista y ontoteológica que L. le hace padecer –

La expresión del universo en nosotros no es ciertamente armonía entre nuestra mónada y las otras, la presencia en ella de las ideas de todas las cosas – pero es lo que comprobamos en la percepción, que debe ser tomada tal cual en lugar de *explicarla*. Nuestra alma no tiene ventanas: eso quiere decir *In der Welt Sein* –

La armonía preestablecida (como el ocasionalismo) mantiene siempre el en-sí y simplemente lo liga con lo que experimentamos a través de una relación de substancia a substancia fundada en dios – en lugar de hacer de él la causa de nuestros pensamientos – pero se trata justamente de descartar por completo la idea del En-sí –

Retomar el tema de la percepción es lo que transforma en su importancia la idea leibniziana de la expresión.

Mundo vertical e historia vertical

«Mundo»

Diciembre de 1959

Un «mundo» (es todo un mundo, el mundo del sonido, del color, etc...) = un conjunto organizado, *cerrado*, pero que, extrañamente, es representativo de todo el resto, posee sus símbolos, sus equivalentes para todo lo que no es él. La pintura para el espacio, por ejemplo.

Un «mundo» tiene sus dimensiones. Por definición, estas no son las únicas posibles (por pasaje a una 3ª dimensión, entes espaciales separados en las dos primeras pueden ser unidos nuevamente). Pero también por definición, tienen valor de armazón, son más que singularidades de contenido: los valores en un dibujo en lápiz son representativos del todo.

De este modo, el cuadro es un «mundo» por oposición al mundo único y «real» –en todo caso, forma uno solo con todos los otros cuadros– Los *mismos* elementos sensibles significan allí algo diferente que en el mundo prosaico.

Reemplazar las nociones de concepto, idea, espíritu, representación, por las nociones de *dimensiones*, articulación, nivel, bisagras, pivotes, configuración –El punto de partida = la crítica de la concepción usual de la *cosa* y de sus *propiedades* → crítica de la noción lógica del sujeto, y de la injerencia lógica → crítica de la significación *positiva* (diferencias de significaciones), la significación como distancia, teoría de la predicación – fundada en esa concepción diacrítica.

El pasaje a una dimensión superior = *Urstiftung* de un sentido, reorganización. ¿En qué sentido está preparada en una estructura dada? Como la estructura sensible no puede comprenderse sino por su relación con el cuerpo, con la carne – la estructura invisible no puede comprenderse sino por su relación con el logos, con la palabra – el sentido invisible es el armazón de la palabra – El mundo de la percepción se superpone al del movimiento (que también es *visto*) y, a la inversa el movimiento tiene [¿ojos?] Del mismo modo, el mundo de las ideas se superpone al del lenguaje (se lo piensa), que inversamente se superpone a las ideas (se piensa porque se habla, porque se escribe) –

Las palabras de los otros me hacen hablar y pensar porque crean en mí a alguien diferente de mí, una distancia con respecto a... lo que yo veo y me designan así a mí mismo. Las palabras de otro construyen una grilla por donde veo mi pensamiento. ¿Lo tenía yo antes de esa conversación? Sí como tono fundamental único, *Weltthesis*, no como *pensamientos*, significaciones o enunciados – Es cierto que hay que pensar para hablar, pero pensar en el sentido de ser en el mundo o en el Ser

vertical de *Vorhabe*. Los pensamientos son la moneda de ese ser global – Delimitaciones – en su interior.

Husserl lebendige Gegenwart[x]

Diciembre de 1959

Mi cuerpo nunca está en *movimiento perspektivich*, como las demás cosas – Está más bien *en reposo* como algunas de ellas. Está más acá del reposo y movimiento objetivos –

Los movimientos que realizará por el *Ich gehe* (y que no son «perspectivos») siempre serán *reposos posibles* en cada instante – ¿*Posibles* en qué sentido? No se trata efectivamente de un determinado *Ort* donde mi cuerpo podría estar, *i. e.* de la evocación de una posibilidad lógica de encontrarlo allí. Se trata de una potencia – de un yo puedo.

Veränderung y *Unveränderung* – Hacer una doctrina de lo negativo sobre estos fenómenos. Lo positivo y lo negativo son los dos «lados» de un Ser; en el mundo *vertical*, todo ser tiene esa estructura (A esa estructura está ligada la ambigüedad de la conciencia, e incluso una especie de ceguera de la conciencia, de impercepción en la percepción –Ver es no ver– ver a otro es esencialmente ver mi cuerpo como objeto, de manera que el cuerpo objeto de otro pueda tener un «lado» psíquico. La experiencia de mi cuerpo y la de otro son los dos lados de un mismo Ser: allí donde digo que veo a otro, en realidad, sucede sobre todo que objetivizo mi cuerpo, el otro es el horizonte o el otro lado de tal experiencia – Es así como uno habla a *otro* aunque sólo tenga que vérselas consigo mismo).

Contra la doctrina de la contradicción, de la negación absoluta, del *o esto o aquello* – La trascendencia es la identidad en la diferencia.

Ciencia y ontología

Lunes 4 de enero de 1960

Justificar la ciencia como operación en la situación de conocimiento dado – y, a partir de eso, hacer aparecer la necesidad de la ontología «complementaria» de esa ciencia operacional –

Caracterizar el tratamiento científico del ser, del tiempo, de la evolución, etc. como una identificación de los «rasgos» de Universo o de

[x] *Alusión a un inédito de Husserl clasificado con la denominación D. 12. IV. y reproducido bajo el título* Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt *en* Philosophy and Phenomenological Research, *vol. 6, n° 3, marzo de 1946.*

los «rasgos» de los Entes, una explicación sistemática de lo que estos implican en virtud de su papel de *bisagras*. *Por principio*, la ciencia no es *exhaustion*, sino retrato fisonómico – Su libertad de manipulación, su libertad operacional es inmediatamente sinónimo de una intra-ontología. La equivalencia que la geometría analítica establece entre espacio y número se debe comprender no como una espiritualización del espacio (Brunschwieg) sino también como una espacialización de la inteligencia, como una intuición de la equivalencia ontológica de espacio y de número ante un sujeto de conocimiento que es *del mundo*.

El paralelismo deducción científica-hechos experimentales no debe ser discutido ni comprendido como prueba de un *realismo* de la ciencia. Está fundado en el hecho de que la ciencia deductiva explicita las estructuras, los *pivotes*, ciertos rasgos de armazón del mundo. Esa *verdad* de la ciencia, lejos de volver inútil a una filosofía, no está fundada y garantizada sino por una relación de trascendencia con el Ser, una injerencia del sujeto y del objeto de ciencia en un Ser preobjetivo.

Escala – *significación ontológica de esta noción*
Endo-ontología cf. *el absoluto fenomenológico de Husserl*

20 de enero de 1960

Ella es superación de la ontología del En-sí – y expresa esa superación en términos de en-sí – Escala: noción *proyectiva*: uno imagina un ser en-sí llevado a un plano en-sí donde figura transpuesto según tal relación de tamaño, de modo que las representaciones a diferentes escalas son diversos «cuadros visuales» de lo mismo en-sí – Se avanza un paso más al suprimir el *En-sí modelo*: sólo hay representaciones en diferentes escalas. Pero siguen siendo del orden del «cuadro visual» o del en-sí, por una inconsecuencia inevitable mientras no se haya accedido a la problemática de la filosofía. – Se trata de comprender que las «visiones» a diferentes escalas no son proyecciones sobre corporeidades – pantallas de un En-sí inaccesible, que ellas y su implicación lateral una en otra son la realidad, exactamente: que la realidad es su armazón común, su núcleo, y no algo *detrás de ellas*: detrás de ellas sólo hay otras «visiones» concebidas también según el esquema en-sí-proyección. Lo real está *entre ellas*, más acá de ellas. El macrofenómeno y el microfenómeno no son dos proyecciones + o – agrandadas de un real en sí mismo *detrás de ellos*: los macrofenómenos de la evolución no son menos reales, los microfenómenos *no son más reales*. No hay jerarquía entre ellos.

El contenido de mi percepción, microfenómeno, y la visión a gran escala de los fenómenos-apariencia no son dos proyecciones del En-sí: el Ser es su armazón común. Cada campo es una dimensionalidad, y el Ser es *la* dimensionalidad misma. Es pues accesible también para mi percepción. Incluso es esta la que me ofrece como espectáculo la referencia de trascendencia lateral de las «apariencias» a la esencia como núcleo de *Wesen* (verbal) – Los conocimientos a > o a < escala (macrofenómenos-microfísicos) son determinación entrelíneas (por instrumento mat., *i. e.* inventario de las estructuras) núcleos de ser de los que únicamente la percepción me da la actualidad y que sólo pueden ser concebidos tomando prestada su armazón.

Hay que suprimir el pensamiento causal que siempre es: visión del mundo desde afuera, desde el punto de vista de un Kosmotheoros con, en antítesis, el movimiento de repetición reflexiva antagonista e inseparable – Ya no es necesario que yo me piense *en el mundo* en el sentido de la espacialidad ob-jetiva, lo que implica autoplantearme e instalarme en el *Ego uninteressiert* – Lo que reemplaza al pensamiento causal es la idea de la trascendencia, es decir, de un mundo visto en la injerencia en ese mundo, gracias a ella, de una Intra-ontología, de un Ser abarcador-abarcado, de un Ser vertical, dimensional, dimensionalidad – Y lo que reemplaza al movimiento reflexivo antagonista y solidario (la inmanencia de los «idealistas») es el pliegue o hendidura de Ser que tiene por principio un *afuera*, la arquitectónica de las configuraciones. Ya no hay { – conciencia
– proyecciones
– En-sí u objeto

Hay campos en intersección, en un campo de los campos donde las «subjetividades» están integradas como Husserl lo señala en Inédito sobre la teleología y el absoluto fenomenológico puesto que ellas llevan en su intra-estructura una *leistende subjectivität* que *se apoya* completamente en ellas.

Lo invisible, lo negativo, el Ser vertical

Enero de 1960

Cierta relación de lo visible con lo invisible, donde lo invisible no es solamente no-visible[1] (lo que ha sido o será visto y no lo es, o lo que es visto por otro diferente a mí, no por mí), sino también donde ausencia cuenta en el mundo (está «detrás» de lo visible, visibilidad inmanente

[1] O *posiblemente* visible (en diferentes grados de posibilidad: el pasado pudo ser visto, el futuro podrá serlo).

o eminente, es *Urpräsentiert* justamente como *Nichturpräsentiebar*, como otra dimensión) donde la laguna que marca su lugar es uno de los puntos de pasaje del «mundo». Es ese negativo que hace posible al mundo *vertical*, la unión de los incomposibles, el ser de la trascendencia, y el espacio topológico y el tiempo de articulación y armazón, de desarticulación y de desmembramiento,[u] –y lo posible en tanto procura la existencia (de la que «pasado» y «futuro» sólo son expresiones parciales)– y la relación macho-hembra (los dos bloques de madera que los niños ven que se acoplan por sí mismos, irresistiblemente, porque cada uno es *posible del otro*) – y la «separación», y la totalidad por sobre las separaciones – y la relación pensado-impensado (Heidegger) – y la relación de *Kopulation* en la que dos intenciones tienen *una sola Erfühlung*

Enero de 1960

Husserl también piensa que un único mundo es posible, este. (*cf.* inéditos de la Sorbonne:[v] unicidad del mundo, *como de Dios*). Los «otros mundos posibles» son variantes ideales de este. – Pero este único mundo posible que es nuestro no está hecho, en su tejido mismo, de actualidad – La noción leibniziana de lo posible en tanto no-contradictorio, en tanto no conlleva negatividad, no es lo contrario del actualismo: es su contrapartida, es positivista como él. Y lo actual, finalmente, en Leibniz, no es más que el caso límite de esa posibilidad, es lo que no envuelve contradicción moral, lo que no es malo o lo que es *lo mejor posible* en el doble sentido de: lo mejor que pueda hacerse, y aquel posible que sea el mejor del mundo. Con Husserl, la unicidad del mundo no significa que este sea actual y que cualquier otro mundo sea imaginario, no que sea en-sí y cualquier otro mundo para nosotros solamente, sino que está en la raíz de todo pensamiento de los posibles, que se envuelve incluso de un halo de posibilidades que son sus atributos, que son *Möglichkeit* an Wirklichkeit o *Weltmöglichkeit*, que, al tomar de sí mismo la forma del mundo, ese ser singular y percibido tiene como destino natural ser y abarcar todo lo que se puede concebir como posible, ser *Weltall*. Universalidad de nuestro mundo, no según su «contenido» (estamos lejos de conocerlo todo), no como hecho registrado (lo «percibido») sino según su configuración, su estructura ontológica que envuelve todo posible y a la cual todo lo posible reconduce. La variación eidética, entonces, no me hace pasar a un orden de las esencias separadas, a una posible lógica, el invariante que ella me da es un invariante estructural,

[u] Es lo mismo: la |¿?| es *Kopulation* (Husserl).
[v] *Inédito, 1930, clasificado con la denominación E.III.4*

un ser de infraestructura que, en un análisis final, sólo tiene su *Erfüllung* en la *Weltthesis* de este mundo.

Problemática de lo visible y de lo invisible

Enero de 1960

Principio: no considerar lo invisible como *otro visible* «posible», o un «posible» visible para otro: sería destruir el armazón que nos articula con él. Por otra parte, como ese «otro» que lo «vería» – o ese «otro mundo» que él constituiría estaría necesariamente ligado al nuestro, la posibilidad verdadera reaparecería necesariamente en ese lazo – Lo invisible está *allí* sin ser *objeto*, es la trascendencia pura, sin máscara óntica. Y los propios «visibles», a fin de cuentas, no están sino centrados en un núcleo de ausencia, también ellos –

Plantear la pregunta: la vida invisible, la comunidad invisible, el otro invisible, la cultura invisible.

Hacer una fenomenología de «el otro mundo», como límite de una fenomenología de lo imaginario y de lo «escondido» –

Percepción – Movimiento – Unidad primordial del campo sensible – Trascendencia sinónimo de encarnación – Endo-ontología – Alma y cuerpo –Integración y diferenciación cualitativas –

Enero de 1960

Cuando yo me muevo, las cosas percibidas tienen un desplazamiento aparente que es inversamente proporcional a su distancia – las más cercanas se mueven más – La amplitud del desplazamiento puede servir como indicio de la distancia.

Capital: es absolutamente *artificial* recomponer el fenómeno como lo hace la óptica geométrica, construirlo a partir del desplazamiento angular sobre la retina de las imágenes correspondientes a *tal* o *cual* punto. Ignoro esta geometría y, fenoménicamente, lo que me es dado no es un haz de *desplazamientos* o *no-desplazamientos* de ese tipo, es la *diferencia* entre lo que sucede a tal distancia y a tal otra, es la integral de esas diferencias; los «puntos» que el análisis óptico-geométrico se *da* son, fenoménicamente, no puntos sino estructuras muy pequeñas, mónadas, puntos *metafísicos* o trascendencias. ¿Cómo llamar a ese sistema de diferenciación de *Veränderung* y de *Unveränderung*? En verdad, calificarlo así, describirlo así, es substituir ya su «proyección»

sobre un espacio de análisis objetivo. En verdad, movimientos, quietud, distancias, tamaños aparentes, etc., son sólo diferentes indicios de refracción del medio transparente que me separa de las *cosas*, diferentes expresiones de esa hinchazón coherente a través de la cual se muestra o se oculta el Ser. Plantear el problema de la potencia de tal o cual indicio de distancia como lo hace la psicología es romper ya con la unidad estructural del mundo y practicar la actitud aislante. Primacía absoluta del Mundo y del Ser para una filosofía «vertical» que toma realmente la percepción en el presente –

Para esta misma filosofía, entonces, los fenómenos «parciales» (aquí *Veränderung*, allá *Unveränderung*), no deben considerarse como positivos, representarse por un esquema geométrico donde *líneas* positivas sobre un *fondo* neutro reúnen *puntos* positivos. Al contrario, cada una de esas líneas, cada uno de esos puntos resultan, por diferenciación y objetivación, del movimiento de *Übergang* y de la superposición intencional que barre el campo. Primacía absoluta del movimiento, no como *Orstveränderung*, sino como inestabilidad instituida por el propio organismo (*cf.* F. Meyer),[z] como *fluctuación organizada por él*, y por eso mismo entonces, dominada. Mi movilidad es el medio de compensar la movilidad de las cosas, y por ende de comprenderla y sobrevolarla. Por principio, toda percepción es movimiento. Y la unidad del mundo, la unidad del que percibe son esa unidad viva de desplazamientos compensados. Hay un punto de fijación que no se mueve en los movimientos de mi cuerpo (compensados por los de mis ojos); más acá hay desplazamientos aparentes de los objetos en el movimiento de mi cabeza, más allá hay desplazamientos aparentes en sentido inverso: unos y otros son variantes mayores o menores de la *Unveränderung* del punto fijo (la que depende de que mis ojos se muevan compensando los movimientos de mi cabeza) – La firmeza del punto fijo y la movilidad de lo que está más acá y más allá no son fenómenos parciales, locales, y tampoco un haz de fenómenos: es una única trascendencia, una única serie graduada de *separaciones* – La estructura del campo visual, con sus cercanías, sus lejanías, su horizonte, es indispensable para que haya *trascendencia*, el modelo de toda trascendencia. Aplicar a la percepción del espacio lo que he dicho de la percepción del tiempo (en Husserl): el diagrama de Husserl como proyección *positivista* del torbellino de la diferenciación temporal.[a] Y el análisis *intencional* que trata de componer el campo con hilos intencionales no se percata de que los hilos son emanaciones e idealizaciones de un tejido, diferenciaciones del tejido.

Si se restablece esta visión vertical-perceptiva del mundo y del ser, no hay lugar para intentar construir en el cuerpo objetivo, como lo hace

[z] *François Meyer*, Problématique de l'évolution, *PUF, 1954.*
[a] *Cf. nota* [a], pág 174.

la fisiología del sistema nervioso, toda una densidad de fenómenos nerviosos ocultos gracias a los cuales los estímulos definidos objetivamente serían *elaborados* en percepción total. La misma crítica se aplica a esas construcciones fisiológicas y al análisis intencional: unas y otros no se percatan de que, con esos términos y esas relaciones *positivas*, nunca se construirán la percepción y el mundo percibido. El intento es *positivista*: con *innerweltlich*, con rasgos del mundo, *fabricar* la arquitectura de la *Welt*. Es un pensamiento que hace como si el mundo positivo fuera dado y como si se tratara de hacer surgir de él la percepción del mundo considerada como inexistente primero. Esta problemática es del tipo: ¿por qué hay una percepción del mundo y no *ninguna percepción*? Es pensamiento causal, positivista, negativista. Al partir de lo positivo, está obligado a crear lagunas (el organismo como *cavidad*, la subjetividad como reducto de para-Sí) y quiere, paradójicamente, que esas lagunas sean dispositivos, sistematizaciones de funcionamientos nerviosos... Es muy complicado. Y eso acarrea la idea falsa de que sólo tenemos el resultado de esas operaciones complicadas, que estamos sobre un mar de procesos de los que nada sabemos. Postulado de que únicamente la *Weltlichkeit* del espíritu es del tipo de la *Weltlichkeit* por causalidad de punta a punta, del tipo de la que reina entre las *Blosse Sachen* cartiesianas – Esto, ya sea que [¿?] los procesos psicológicos (inconscientes) o los procesos fisiológicos («misterio» del cerebro). Criticar el inconsciente de Freud según esta orientación: como hay que volver a lo fenoménico para comprender el supuesto juego de los «indicios» perceptivos –que se esclarece inmediatamente cuando se encuentra la evidencia de las equivalencias del *mundo*–, del mismo modo, hay que comprender la sobredeterminación, la ambigüedad de las motivaciones redescubriendo nuestra relación casi perceptiva con el mundo humano por existenciarios muy simples y para nada escondidos: solamente están, como todas las estructuras, *entre* nuestros actos y nuestras intenciones y no detrás de ellos – Volver a describir toda la vida interhumana e incluso espiritual en esos términos, la *Weltlichkeit* del espíritu, su no-insularidad, sus lazos con los otros espíritus y con la verdad que también deben comprenderse como diferenciaciones de una arquitectura espacio-temporal –

Una vez hecho esto, ya no hay que plantear el problema de las relaciones entre *alma* y *cuerpo* como dos sustancias positivas, ni introducir una «institución de la naturaleza» que constriñe al alma a funcionar según dispositivos del cuerpo y también al cuerpo a proveer pensamientos hechos al alma – ni considerar un *paralelismo* que es contrasentido total pues presupone que el alma y el cuerpo contienen respectivamente una serie sucesiva de fenómenos o de ideas rigurosamente continua. ¿El lazo entre alma y cuerpo ya no es paralelismo (y finalmente identidad en un Ser infinito ob-jetivo del cual la totalidad

cuerpo y la totalidad alma son dos expresiones) –, tampoco es ya opacidad absoluta de una institución que une por eficacia decisoria? 2 órdenes que se bastarían a sí mismos – comprenderlo como lazo entre lo convexo y lo cóncavo, entre la bóveda sólida y el hueco que ella forma – No hay que buscar ninguna correspondencia (paralelista o puro ocasionalismo) entre lo que sucede «en el cuerpo» y lo que sucede «en el alma» en la percepción: es el mismo contrasentido que se produciría al buscar en el mundo físico un equivalente exacto de los organismos o en los organismos una explicación microcausal integral – El alma está *plantada* en el cuerpo como la estaca en el suelo, sin correspondencia puntual entre suelo y estaca – o mejor: el alma es el hueco del cuerpo, el cuerpo es la hinchazón del alma. El alma adhiere al cuerpo como la significación de ambos adhiere a las cosas culturales de las cuales ella es el reverso o el otro lado. –

Pero esto (lleno o hueco) no basta: pues el idealismo también dice esto, y nosotros no lo decimos en el mismo sentido. El alma, el para-sí, *es un hueco y no un vacío*, no no-ser absoluto con respecto a un Ser que sería plenitud o núcleo duro. La sensibilidad de los otros es «el otro lado» de su cuerpo estesiológico. Y de ese otro lado, *nichturprasentierbar*, puedo tener sospecha por la articulación del cuerpo de otro con *mi sensible*, articulación que no me vacía, que no es una hemorragia de mi «conciencia», sino que, por el contrario, me duplica con un *alter ego*. El otro nace en el cuerpo (de otro) por la inseguridad de ese cuerpo, por su investidura en un *Verhalten*, por su transformación interior de la cual yo soy testigo. El acoplamiento de los cuerpos, es decir, el encastre de sus intenciones en *una sola Erfüllung*, en un único muro donde se enfrentan desde ambos lados, está latente en la consideración de un único mundo sensible, en el que todos pueden participar, que es dado a cada uno. La unicidad del mundo sensible y, por superposición, invisible, tal como se ofrece por redescubrimiento del Ser vertical, es la solución al problema de las «relaciones entre alma y cuerpo» –

Lo que hemos dicho al comienzo sobre mi percepción como integración-diferenciación, mi montaje sobre un sistema diacrítico universal, hace de mi encarnación ya no una «dificultad», un defecto en el diamante claro de la filosofía – sino el hecho típico, la articulación esencial de mi trascendencia constitutiva: es necesario que un cuerpo perciba los cuerpos si yo debo dejar de ignorarme.

Cuando el organismo del embrión se pone a percibir, no hay creación por el cuerpo en sí de un Para-sí, y no hay descenso en el cuerpo de un alma preestablecida, sólo hay el torbellino de la embriogénesis repentina que se centra en el hueco interior que ella preparaba – Cierta distancia fundamental, cierta disonancia constitutiva emerge – El misterio es el mismo que aquel por el cual un niño se mece en el lenguaje, aprende, que aquel por el cual un ausente *sucede*, (re-) deviene presente.

El ausente es también en-sí; ya no cuenta en el relieve de lo «vertical».[3] En la estructura universal «mundo» –superposición de todo sobre todo, ser de promiscuidad– es donde se encuentra el reservorio de donde proviene esa nueva vida absoluta. Toda verticalidad viene del Ser vertical –

Hay que habituarse a comprender que el «pensamiento» (*cogitatio*) no es contacto invisible de sí mismo consigo mismo, que vive fuera de esa intimidad con uno, *delante* de nosotros, no en nosotros, siempre excéntrica. Así como uno redescubre el campo del mundo sensible como interior-exterior (*cf.* al comienzo: como adhesión global a la infinidad de los indicios y de las motivaciones motrices, como mi pertenencia a esa *Welt*), del mismo modo hay que redescubrir como la realidad del mundo interhumano y de la historia una superficie de separación entre mí y otro que es también el lazo de nuestra unión, la única *Erfüllung* de su vida y de la mía. Hacia esa superficie de separación y de unión van los existenciarios de mi historia personal, ella es el lugar geométrico de las proyecciones y de las introyecciones, es la bisagra invisible en torno a la cual mi vida y la vida de los otros giran para bascular una en la otra, el armazón de la intersubjetividad.

Cuerpo humano Descartes

1º de febrero de 1960

La idea cartesiana del cuerpo humano en tanto humano *no cerrado*, abierto en tanto gobernado por el pensamiento – es quizás la más profunda idea de la unión del alma y del cuerpo. Es el alma que interviene en un cuerpo que *no es el en-sí*, (si lo fuera, sería cerrado como un cuerpo animal), que sólo puede ser cuerpo y vivo – humano si se completa en una «visión de sí mismo» que es el pensamiento –

Husserl: el Erwirken *del Pensamiento y la historicidad*
Concepción «vertical» *del Pensamiento*

Febrero de 1960

Husserl: las *Gebilde* cuya *Seinsart* es la *Gewordenheit aus menschlichen Aktivität* son *originär «erfasst»* en un puro *Erwirken* (texto de *Ursprung* dado por Fink,[b] que no está retomado por Louvain).

[3] *Cf.* Freud, el duelo.

[b] *Edmund Husserl*, Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intencional-historiches Problem., en Revue internationale de Philosophie, *año 1, nº 2, enero de 1939, pág. 209.*

Extraordinario: la conciencia que yo tengo de *producir* mis pensamientos, mis significaciones, es idéntica a mi conciencia de su origen «humano» – Precisamente en tanto no en lo invisible, fuera de toda naturaleza, de todo Ser, libertad radical pues, el pensamiento es conexión con una actividad humana – Alcanzo al *hombre* precisamente en mi no ser absoluto. La humanidad es sociedad invisible. La conciencia de sí mismo forma sistema con la conciencia de sí de otro, precisamente por su soledad absoluta –

No me gusta esto –es demasiado cercano a Sartre– pero supone un *corte* actividad-pasividad que el propio Husserl sabe que no existe puesto que hay una pasividad secundaria, puesto que todo *Vollzug* es un *Nachvollzug* (incluso el primero: el lenguaje y su referencia a un *Vollzug* antes de todo *Vollzug)* puesto que la sedimentación es el único modo de ser de la idealidad –

Querría desarrollar esto en el sentido: lo invisible es un hueco en lo visible, un pliegue en la pasividad, mi producción pura. Para eso, hacer el análisis del lenguaje, que muestre hasta qué punto este es desplazamiento casi natural.

Pero lo maravilloso es la idea de tomar literalmente el *Erwirken* del pensamiento: es verdaderamente lo *vacío*, lo *invisible* – Todo el desorden positivista de los «conceptos», de los «juicios», de las «relaciones», se elimina, y el espíritu mana como el agua de la fisura del Ser – No hay que buscar cosas espirituales, sólo hay estructuras del vacío – Simplemente, quiero plantar ese vacío en el ser visible, mostrar que es su *reverso* – en especial el reverso del lenguaje.

Así como hay que restituir el mundo visible *vertical*, del mismo modo hay una visión *vertical* del espíritu, según la cual este no está hecho de una multitud de recuerdos, imágenes, juicios, es un único movimiento que se puede utilizar como moneda de cambio en juicios, en recuerdos, pero que los contiene en un solo manojo como una *palabra* espontánea contiene todo un devenir, como *un solo movimiento de cierre de la mano* contiene toda una porción de espacio.

Esencia – Negatividad

Febrero de 1960

No opongo calidad a cantidad, ni percepción a idea – Busco en el mundo percibido núcleos de sentido que son invisibles, pero que simplemente no lo son en el sentido de la negación absoluta (o de la positividad absoluta del «mundo inteligible»), sino en el sentido de la *otra dimensio-*

nalidad, como la profundidad se ahueca detrás de altura y ancho, como el tiempo se ahueca detrás del espacio – La otra dimensionalidad se sostiene de las precedentes a partir de un *cero* de profundidad, p. ej. Pero esto mismo está encerrado en el Ser como dimensionalidad universal.

La variación eidética de Husserl, y su in-variante, no designa más que esas *bisagras* del Ser, esas estructuras accesibles tanto a través de la cualidad como de la cantidad.

Para estudiar la inserción de toda dimensionalidad en el Ser – estudiar la inserción de la profundidad en la percepción, y la del lenguaje en el mundo del silencio –

Mostrar que no hay variación eidética sin *palabra*; mostrarlo a partir de lo *imaginario* como sostén de la variación eidética, y de la palabra como sostén de lo imaginario.

Problema de lo negativo y del concepto
Gradiente

Febrero de 1960

El problema de la negatividad es el problema de la profundidad. Sartre habla de un mundo que es, no vertical, sino en-sí, es decir, plano, y para una nada que es abismo absoluto. Finalmente, no hay profundidad en él, porque esta no tiene fondo – Para mí, lo negativo no quiere decir absolutamente nada, y lo positivo tampoco (son sinónimos) y esto no por apelación a una vaga «mezcla» del ser y de la nada, la estructura no es «mezcla». Tomo mi punto de partida allí donde Sartre tiene su punto de llegada, en el Ser retomado por el Sí mismo – En él es punto de llegada porque parte del ser y de la negatidad y *construye* su unión. Para mí, es la estructura o la trascendencia la que explica, y el ser y la nada (en el sentido de Sartre) son sus dos propiedades abstractas. Para una ontología del adentro, no hay que construir la trascendencia, ella está primero, como Ser acompañado por nada, y lo que hay que explicar es su desdoblamiento (por otra parte, algo nunca hecho por completo) – Describir la estructura, todo está allí, y la integración de las estructuras en el *Sein*, y el sentido como sentido de investidura (el sentido de la palabra que yo dirijo a alguien le «cae en la cabeza», lo *invade* antes de que haya comprendido, saca de él la respuesta – Estamos en la humanidad como horizonte del Ser, porque el horizonte es lo que nos *rodea*, a nosotros, no menos que a las cosas. Pero el Ser es el horizonte, no la humanidad, que es el ser – *Como la humanidad (Menschheit), todo concepto es primero generalidad de horizonte, de*

estilo – Ya no hay problema del concepto, de la generalidad, de la idea cuando se ha comprendido que lo sensible es *invisible*, que el *amarillo* es capaz de erigirse en nivel u horizonte –

En Sartre, siempre soy *yo* quien hace la profundidad, quien la ahueca, quien hace todo, y quien cierra desde adentro mi propia prisión –

Para mí, por el contrario, hasta los actos más llamativos, las decisiones (la ruptura de un comunista con el Partido), *no son un no-ser que se hace ser (ser comunista, o ser no-comunista)* – Esas decisiones que *definen* son para mí ambiguas (comunista fuera del comunismo, si me aparto, no-comunista en el comunismo, si me vuelvo a afiliar), y a esa ambigüedad hay que confesarla, decirla, es del mismo tipo que la imparcialidad de la historia pasada, cuando ella pone nuestras antiguas elecciones o las antiguas doctrinas más allá de lo verdadero y de lo falso, para mí la verdad es ese más allá de la verdad, esa profundidad donde todavía hay *numerosas relaciones* para considerar.

El concepto, la significación, son lo singular *dimensionado*, la estructura *formulada*, no hay visión de esa bisagra invisible; el nominalismo tiene razón: las significaciones no son más que *distancias definidas* –

El gradiente: no el ser lineal, sino el ser estructurado.

Los actos «representativos» y los otros – Conciencia y existencia

Febrero de 1960

Husserl admitía (L. U.)[c] que los actos representativos son siempre fundantes en relación con los otros – y que lo otros no se reducen a ellos – la conciencia era definida por prioridad como conocimiento – pero se admitía que el *Werten* es original –

Es la única posición posible en una Filosofía de la conciencia –

¿Se conserva aun en los Inéditos donde, p. ej., el instinto sexual es considerado «desde el punto de vista trascendental»?[d] ¿Eso no significa que los «actos» (¿?) no representativos tienen función ontológica? Pero ¿cómo pueden tenerla con el mismo derecho que el conocimiento, ellos, que no dan «objetos» y que son *fungierende* más que *actos*? (como el tiempo).

En realidad, la solución de L. U. es provisoria, ligada a la omnipoten-

[c] *Edmund Husserl,* Logische Untersuchungen, *1901-2. Niemeyer-Halle. Edición reorganizada en 3 volúmenes (1913 y 1922).*

[d] *Inédito titulado* Universale Teleologie, *con la referencia E 111, publicado y traducido en italiano en el volumen* Tempo e Intentionalità. *En Archivio di Filosofia. Organo dell' Istituto di Studi filosofici. Anton Milani ed., Padua, 1960.*

cia del método eidético, es decir, de la reflexividad – Ella corresponde a un período en que Husserl distinguía calmadamente lo reflexivo y lo irreflexivo (el lenguaje que funciona y el lenguaje como idealidad) como *Wesen* y *Tatsache* – Si uno se detuviera allí, la intervención de los «actos no objetivadores», su función ontológica, sería pura y simplemente inversión de la conciencia, irracionalismo.

No se sale del dilema racionalismo-irracionalismo mientras no se piense «conciencia» y «actos» – El paso decisivo es reconocer que una conciencia es en realidad intencionalidad sin actos, *fungierende*, que los «objetos» de la conciencia no son lo positivo *ante* nosotros, sino núcleos de significación en torno de los cuales gira la vida trascendental, vacíos especificados – y que la conciencia es un *Urpräsentierbar* para Sí mismo que se presenta como *Nichturprasentierbar* para otro, que el sentir es una *Urprasentation* de lo que por principio es *Nichturpräsentierbar*, lo trascendente, la cosa, el «*quale*» devenido «nivel» o dimensión – que el quiasmo, la «superposición» intencional son irreductibles, lo que lleva a descartar la noción de sujeto, o a definir el sujeto como campo, como sistema jerarquizado de estructuras abiertas por un *hay* inaugural.

Esa reforma de la «conciencia», inmediatamente, hace que las intencionalidades no objetivadoras ya no estén en la alternativa de ser *subordinadas* o *dominantes*, que las estructuras de la afectividad sean constituyentes al mismo nivel que las otras, por la simple razón de que ellas son ya las del conocimiento pues son las del *lenguaje*. Ya no hay que preguntarse por qué tenemos, además de las «sensaciones representativas», *afectos*, puesto que también la sensación representativa (tomada «verticalmente» tiene su inserción en nuestra vida) es afecto, pues es presencia en el mundo por el cuerpo y en el cuerpo por el mundo, porque es carne, y el lenguaje también. La Razón también está *en* ese horizonte – promiscuidad con el Ser y el mundo.

Filosofía de la palabra y malestar de la cultura

Marzo de 1960

Una filosofía de la palabra tiene el peligro de justificar la proliferación indefinida de los escritos –e incluso de los pre-escritos (notas de trabajo)– *Forschungsmanuskript* de Husserl. Su noción de *Arbeitsprobleme* – Arbeit: esa tarea imposible de comprender en el acto la conciencia trascendental) – el hábito de hablar sin saber lo que se dice, la confusión del estilo y del pensamiento etc.

No obstante 1) siempre fue así de hecho – los trabajos que escapan a esa copiosidad son trabajos «*universitarios*».

2) hay un remedio, que no es volver al método norteamericano analítico-universitario – eso sería un retroceso – sino ir más allá enfrentándose nuevamente a las cosas.

Destellos de pasado
de mundo

Marzo de 1960

El monólogo interior – comprender la «conciencia» no como una serie de *yo pienso que* individuales (sensibles o no sensibles), sino como apertura a configuraciones o constelaciones *generales*, destellos de pasado y destellos de mundo al cabo de los cuales, a través de muchos «recuerdos pantalla» salpicados de lagunas y de imaginario, palpitan algunas estructuras casi sensibles, algunos recuerdos individuales. La idealización cartesiana aplicada tanto al espíritu como a las cosas (Husserl) es la que nos ha persuadido de que seríamos un flujo de *Erlebnisse* individuales, mientras que somos un campo de Ser. Incluso en el presente, el paisaje es configuración.

Las «asociaciones» del psicoanálisis son en realidad «destellos» de tiempo y de mundo.

P. ej. recuerdo pantalla de una mariposa con rayas amarillas (Freud El hombre de los lobos)[e] revela al análisis lazo con las peras rayadas que recuerdan en ruso *Grouscha*, el nombre de una joven criada. No hay allí tres recuerdos: la mariposa – la pera – la criada (con el mismo nombre) «asociados». Hay una especie de juego de la mariposa en el *campo* colorido, cierto *Wesen* (verbal) de la mariposa y de la pera – que conecta con el *Wesen* lingüístico *Grouscha* (en virtud de la fuerza de encarnación del lenguaje) – Hay 3 *Wesen* ligados por su centro, que pertenecen al mismo destello de ser. El análisis muestra además que la criada ha abierto sus piernas como la mariposa sus alas. Por lo tanto, hay *sobredeterminación* de la asociación – Quizá válido en general: no hay asociación salvo que haya sobredeterminación, es decir, una relación de relaciones, una coincidencia que no puede ser fortuita, que tiene sentido *ominal*. El Cogito tácito sólo «piensa» sobredeterminaciones. *I. e.*, matrices simbólicas – La sobredeterminación *siempre* acaece: el movimiento retrógrado de lo verdadero (= la preexistencia de lo ideal) (*i. e.* según Husserl el propio hecho de la Palabra como invocación de lo nombrable) provee siempre otras razones para una asociación dada –

[e] *S. Freud*, Cinq Psychanalyses, *trad. fr., PUF, 1954, pág. 394. [En español: Volumen XVII*, «De la historia de una neurosis infantil» (Caso del «Hombre de los lobos»), y otras obras (1917-1919), *en* Obras Completas de Sigmund Freud, *Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.]*

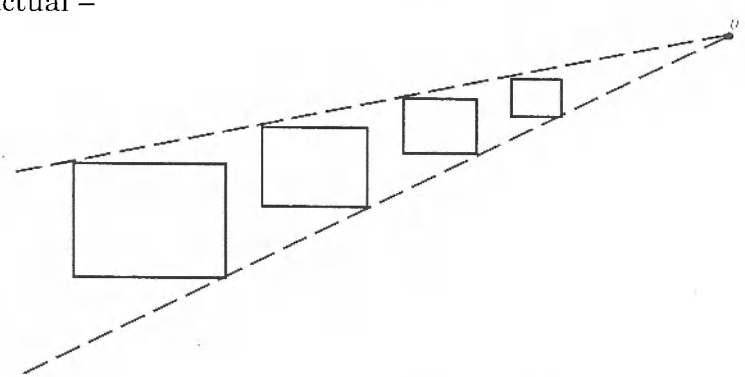
Ver Psicopatología de la vida cotidiana (*cf.* Volumen VI:f sujeto sueña con un *Espe* al que se le arrancan las alas – es en realidad *Wespe* –pero sus iniciales son S. P.– g es él el castrado – hacer el análisis de esta operación de castración verbal que también se pone en evidencia en sus iniciales (sobredeterminación) – El «sujeto que castra» no es un Pensador que sabe la verdad y que la suprime. Es articulación lateral de S. P. y de la castración) – En general: los análisis *verbales* de Freud parecen increíbles porque se realizan en un Pensador. Pero no hay que *realizarlos* así. Todo se hace en pensamiento no-convencional.

Noción de «destello de mundo» (Husserl – Inéditos) (o línea de universo)

Marzo de 1960

Es la idea no de una franja de mundo objetivo entre mí y el horizonte, tampoco de un conjunto objetivo organizado sintéticamente (bajo una idea), sino de un eje de equivalencias – de un eje sobre el cual las percepciones que pueden encontrarse allí son equivalentes no con respecto a la conclusión objetiva que ellas autorizan (pues en esa relación son muy diferentes), sino en que ellas están todas en poder de mi visión del momento.

Ej. elemental: todas las percepciones están implicadas en mi yo puedo actual –



lo que es visto puede ser objeto cercano y pequeño o grande y lejano.

El destello de mundo no está representado aquí: lo que dibujo es una serie de «cuadros visuales» y su ley – El destello de mundo no es esa serie

f «Psicopatología de la vida cotidiana (Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastrocar las cosas confundido, la superstición y el error) (1901)», *en Volumen VI* , «Psicopatología de la vida cotidiana (1901)», *en ob. cit. (N. de T.)*

g *En francés, la pronunciación de las iniciales S. P. es [espé]. Sería aproximadamente la pronunciación adaptada al francés de «wespe» (avispa, en alemán). (N. de T.)*

de posibles lógicos, ni la *ley* que los define –(relación interobjetiva)– Es la mirada en la cual todos son simultáneos, frutos de mi yo puedo – Es la visión de la profundidad – El destello de mundo no es susceptible de un análisis nóema-nóesis. Lo que no quiere decir que presuponga al *hombre*. Es una hoja suelta de Ser

El «destello de mundo» no es síntesis ni «recepción», sino *segregación* i. e. supone que uno ya está *en el mundo o en el ser*. Uno recorta en un ser que permanece en su lugar, del que no se hace *sinopsis* –y que no es en sí mismo–

Lo visible y lo invisible

Abril de 1960

La segunda parte del libro (que yo comienzo) con mi descripción de lo visible como in-visible, debe conducir en la 3ª a una confrontación con la ontología cartesiana (terminar el Descartes de Guéroult – leer su Malebranche – ver Leibniz y Spinoza). La confrontación dirigida por esta idea: Descartes = no *Weltlichkeit* del espíritu, el espíritu transpuesto del lado de un dios que está más allá del pensamiento – Esto deja abierto el problema de la comunicación de las substancias (ocasionalismo, armonía, paralelismo) – Mis descripciones, mi rehabilitación del mundo percibido con todas sus consecuencias para la «subjetividad», es especial mi descripción de la corporeidad y del Ser «vertical», todo eso debe conducir a una comunicación espíritu-cuerpo, espíritu-espíritu, a una *Weltlichkeit* que no sea la *Weltlichkeit* de la Naturaleza simplemente transpuesta como en Leibniz, donde las pequeñas percepciones y Dios como geometral vienen a restablecer, del lado del espíritu, una continuidad simétrica a la de la Naturaleza. Esa continuidad, que ni siquiera existe en la Naturaleza, *a fortiori* no existe del lado del espíritu. Y, sin embargo, hay una *Weltlichkeit* del espíritu, este no es insular. Husserl muestra que el espíritu es ese medio donde hay *acción a distancia* (memoria) (texto publicado en *Cahiers Internationaux de Sociologie*)[h] El postulado leibniziano de una proyección de la Naturaleza en las mónadas (correspondencia puntual) es típicamente postulado del «cuadro visual», inconciencia del mundo «salvaje» o percibido

[h] Cahiers internat. sociol., *vol. XXVII, jul.-dic., 1959, PUF, 1960*, L'Esprit collectif, *inédito de Husserl, traducido al fr. por R. Toulemond, pág. 128.*

Pasado «indestructible» y analítica intencional – y ontología

Abril de 1960

La idea freudiana del inconsciente y del pasado como «indestructibles», como «intemporales» = eliminación de la idea común del tiempo como «serie de *Erlebnisse*» – Hay pasado arquitectónico. *cf.* Proust: los verdaderos espinos blancos son los del pasado – Restituir esta visión sin *Erlebnisse*, sin interioridad –es lo que Proust llama, erróneamente, egocentrismo– que en realidad es la vida «monumental», la *Stiftung*, la iniciación.

Ese «pasado» pertenece a un tiempo mítico, al tiempo antes del tiempo, a la vida anterior, «más lejos que la India y que la China» –

¿Para qué sirve al respecto el *análisis intencional*? Nos da: todo *pasado sinngemäss* estuvo presente, i. e., su ser de pasado se fundó en una presencia – Y, ciertamente, es tal la verdad [¿de?] él que *aún está presente*. Pero precisamente, hay algo allí que la analítica intencional no puede captar, pues no puede elevarse (Husserl) a esa «simultaneidad» que es metaintencional (*cf.* Fink artículo sobre el *Nachlass*).[i] La analítica intencional sobreentiende un lugar de contemplación absoluta *desde donde* se haga la explicación intencional y que pueda abarcar presente, pasado e incluso apertura hacia el porvenir – Es el orden de la «conciencia» de las significaciones y, en ese orden, no hay «simultaneidad» pasado-presente, hay evidencia de su separación – Por el contrario, el *Ablaufsphänomen* que Husserl describe y tematiza contiene en sí mismo algo completamente diferente: contiene la «simultaneidad», *el pasaje*, el *nunc stans*, la corporeidad proustiana como guardiana del pasado, la inmersión en un Ser de trascendencia no reducido a las «perspectivas» de la «conciencia» – contiene un traspaso intencional que no es sólo del pasado[j] al presente de hecho, empírico, sino también e inversamente, del presente de hecho al presente dimensional o *Welt* o Ser, donde el pasado es «simultáneo» con el presente en sentido restringido. Ese traspaso intencional *recíproco* marca el límite de la analítica intencional: el punto en que ella se convierte en filosofía de la trascendencia. Nos encontramos nuevamente con ese *Ineinander* cada vez que la referencia intencional ya no es la de una *Sinngebung* a una *Sinngebung* que la motiva, sino de un «nóema» a un «nóema». Y, en efecto, aquí es claramente el pasado el que adhiere al presente y no la *conciencia* del pasado que adhiere a la *conciencia* del presente: el pasado «vertical» contiene en sí mismo la exigencia de haber sido percibido, lejos de que la conciencia de haber percibido conlleve la del

[i] *E. Fink*, Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit, *in* Edmund Husserl (1868-1959), *Phaenomenologica, 4, 1960.*

[j] *Debajo de la palabra «pasado», el autor escribe entre paréntesis:* subordinado.

pasado. El pasado ya no es aquí una «modificación» o modalización del *Bewusstsein von...* Inversamente, el *Bewusstsein von*, el haber percibido, es lo que el pasado conlleva como Ser masivo. Yo lo percibí *porque fue*. Todo el análisis husserliano está bloqueado por el marco de los *actos* que le opone la φ de la *conciencia*. Hay que retomar y desarrollar la intencionalidad *fungierende* o *latente* que es la intencionalidad interior al ser. Esto no es compatible con la «fenomenología», es decir, con una ontología que constriñe todo lo que no es una nada a *presentarse* a la *conciencia* a través de las *Abschattungen* y como derivando de un don originario que es un *acto i. e.* un *Erlebnis* entre otros (*cf.* crítica de Husserl por Fink en el antiguo artículo del coloquio de fenomenología).[k] Hay que tomar como principal, no la conciencia y su *Ablaufsphanomen* con sus hilos intencionales diferentes, sino el torbellino que ese *Ablaufsphänomen* esquematiza, el torbellino espacializador-temporalizador (que es carne y no conciencia ante un noema).

Telepatía – Ser para otro – Corporeidad

Abril de 1960

Órganos para ser vistos (Portmann)[l] – Mi cuerpo como órgano para ser visto – *I. e.*: percibir una parte de mi cuerpo es también percibirla como visible, *i. e. por otro*. Y, en efecto, ella adquiere ese carácter porque efectivamente alguien la mira – Pero ese *hecho* de la presencia de otro no sería posible si previamente la parte del cuerpo en cuestión no fuera *visible*, si no hubiera, alrededor de cada parte del cuerpo, un halo de *visibilidad* – Pero ese visible no-actualmente visto no es *imaginario* sartreano: presencia en lo ausente o de lo ausente. Es presencia de lo inminente, de lo latente o de lo oculto – *Cf.* Bachelard cuando dice que cada sentido tiene su imaginario.

Esa visibilidad de mi cuerpo (para mí – pero también *universal* y, eminentemente, para otro) es la que hace lo que se llama telepatía. Pues basta con una ínfima indicación de la conducta de otro para activar ese peligro de visibilidad. P. ej., una mujer siente, por signos impercepti-

[k] *E. Fink*, L'Analyse intetionnelle, en Problèmes actuels de la Phénoménologie, *Desclée de Brouwer, 1952*.

[l] *A. Portmann*, Animal forms ant patterns. A study of the appearance of animals, *Londres, Faber and Faber, 1952 (trad. ingl. de* Tier-gestalt*). El autor aplica al cuerpo humano ciertas observaciones de Portmann sobre el organismo animal.* Cf. *especialmente pag. 113: los dibujos del cuerpo de ciertos animales* «must be appraised as a special organ of reference in relationship to a beholding eye and to the central nervous systems. The eye and what is to be loocked at form together a functional unit which is fitted together according to rules as strict as those obtaining between food and digestive organs».

bles, su cuerpo deseado y mirado, sin siquiera mirar ella a quienes la miran. La «telepatía» se debe aquí a que ella se adelanta a la percepción efectiva por otro (erotomanía) *cf. Psychoanalysis and the occult* –[ii] Uno se siente mirado (le quema la nuca) no porque algo pase de la mirada a nuestro cuerpo y lo queme en el punto visto, sino porque sentir el propio cuerpo es también sentir el propio aspecto para otro. Habría que investigar aquí en qué sentido la sensorialidad de otro está implicada en la mía: sentir mis ojos es sentir que estos están amenazados de ser vistos – Pero la correlación no siempre es así, del que ve a lo visto, o de hablar a oír: mis manos, mi rostro, también son parte de lo visible. El caso de la reciprocidad (vidente-visto), (que toca-tocado en el apretón de manos) es caso primordial y perfecto, en el que hay *casi reflexión* (*Einfühlung*), *Ineinander*, el caso general es adecuación de un visible para mí a un tangible para mí y de ese visible para mí a un visible para otro – (p. ej., mi mano).

Ἐγο y ουτις

Abril de 1960

Yo, en realidad, no es nadie, es lo anónimo; debe ser así, anterior a toda objetivación, denominación, para ser el Operador, o aquel a quien todo eso sucede. El Yo denominado, el denominado Yo, es un objeto. El Yo primero, del que este es la objetivación, es el desconocido *a quien* todo es dado para ver o para pensar, a quien todo apela, ante quien... hay algo. Es entonces la negatividad – inaprensible, por supuesto, en persona, puesto que no es *nada*.

Pero ¿está allí *el que piensa*, razona, habla, argumenta, sufre, goza, etc? Evidentemente no, puesto que no es *nada* – Quien piensa, percibe, etc. es esa negatividad como apertura, por el cuerpo, al mundo – Hay que comprender la reflexividad por el cuerpo, por la relación del cuerpo y de la palabra consigo mismo. La dualidad hablar-oír permanece en el centro del Yo, su negatividad no es más que el *hueco* entre hablar y oír, el punto donde se hace su equivalencia – La dualidad negativo-cuerpo o negativo-lenguaje *es* el sujeto – el cuerpo, el lenguaje, como alter ego – El «entre-nosotros» (Michaux) de mi cuerpo y yo – mi duplicación – que no impide que el cuerpo-pasivo y el cuerpo-activo se suelden en la *Leistung* – se *recubren*, son no-diferentes – Esto, aunque toda *Leistung* realizada (conversación animada, etc.) me dé siempre la impresión de haber «salido de mí» –

[ii] *Georges Devereux*, Psychoanalysis and the Occult, *Intern. Univ. Press, I.N.C., Nueva York, 1953.*

Mayo de 1960

Cuando digo que todo visible 1) conlleva un fondo que no es visible en el sentido de la figura

2) incluso en lo que tiene de figural o de figurativo, no es un *quale* ob-jetivo, un en-Sí sobrevolado, sino que se desliza bajo la mirada o es barrido por la mirada, nace en silencio bajo la mirada (cuando nace de frente, es a partir del horizonte, cuando entra en escena lateralmente, es «sin ruido» – en el sentido en que Nietzsche dice que las grandes ideas nacen sin ruido) – por lo tanto, si se entiende por visible el *quale* objetivo, no es en ese sentido visible, sino *Unverborgen*

Cuando digo entonces que todo visible es invisible, que la percepción es impercepción, que la conciencia tiene un «*punctum caecum*», que ver es siempre ver más de lo que se ve – no hay que comprenderlo en el sentido de una *contradicción* – no hay que figurarse que yo agrego a lo visible perfectamente definido como en-Sí un no-visible (que no sería más que ausencia objetiva) (es decir presencia objetiva *en otra parte*, en alguna *otra parte* en sí mismo) – Hay que comprender que es la visibilidad la que conlleva una no-visibilidad – En la medida en que yo veo, no sé *lo que* veo (una persona familiar y no definida), lo que no quiere decir que allí no haya *nada*, sino que el *Wesen* del que se trata es el de un destello de mundo tácitamente tocado – El mundo percibido (como la pintura) es el conjunto de caminos de mi cuerpo y no una multitud de individuos espacio-temporales – Lo invisible de lo visible. Es su pertenencia a un destello de mundo – Hay un *Wesen* del rojo, que no es el *Wesen* del verde; pero es un *Wesen* que por principio sólo es accesible a través del ver, y es accesible a partir del momento en que el ver es dado, cuando ya no tiene necesidad de ser *pensado*: ver es esa especie de pensamiento que no necesita pensar para poseer el *Wesen* – El esté[m] en el rojo como el recuerdo de la escuela en su olor–[n] Comprender quizás ese *Wesen* activo, que viene del rojo, como articulación del rojo sobre los otros colores o sin la iluminación. De ese modo, comprender que el rojo tiene en sí mismo la posibilidad de volverse neutro (cuando es el color de la iluminación), la dimensionalidad – Ese devenir-neutro no es cambio del rojo a «otro color», es una modificación del rojo por su propia duración (como el impacto de una figura o de una línea en mi visión tiende a volverse dimensional, y a darle valor de indicio de curvatura

[m] *Ver cap. ant., nota m.*

[n] *Alusión a Heidegger.* Einführung in die Methaphysik, *Niemeyer, ed. Tübingen 1953, págs. 25-26. Trad. fr.*, Introduction à la Métaphysique, *coll. Épiméthée. PUF, 1958, pág. 42.*

del espacio) – Y como hay tales modificaciones estructurales de la cualidad tanto por el espacio (transparencia, constancias) como por las otras cualidades, hay que comprender que el *mundo sensible* es esa lógica perceptiva, ese sistema de equivalencia, y no un cúmulo de individuos espacio-temporales. Y esa lógica no es *producto* de nuestra constitución psicológica ni producto de nuestro aparato categorial, sino extracción en un *mundo* cuya armazón es explicitada por nuestras categorías, nuestra constitución, nuestra «subjetividad»–

Ceguera (punctum caecum) *de la «conciencia»*

Mayo de 1960

Lo *que ella* no ve, no lo ve por razones de principio, porque es conciencia de que no lo ve. Lo *que ella* no ve es lo que en ella prepara del resto (como la retina en el punto desde donde se distribuyen en ella las fibras que permiten la visión). Lo *que ella* no ve es lo que hace que vea, es su ligazón con el Ser, es su corporeidad, son los existenciarios por los cuales el mundo deviene visible, es la carne donde nace el *objeto*. Es inevitable que la conciencia sea mistificada, invertida, indirecta, por principio ella ve las cosas *por la otra punta*, por principio ignora al Ser y prefiere al objeto a él, es decir, un Ser con el cual ella ha roto y que plantea más allá de esa negación, negando esa negación – Ignora en él la no-disimulación del Ser, el *Unverborgenheit*, la presencia no mediatizada que no es lo positivo, que es ser de las lejanías.

Carne del mundo – Carne del cuerpo – Ser

Mayo 1960

Carne del mundo, descripta (a propósito de tiempo, espacio, movimiento) como segregación, dimensionalidad, continuación, latencia, superposición – Luego, interrogar nuevamente esos fenómenos-pregunta: nos remiten a *Einfühlung* percibidor-percibido, pues quieren decir que estamos ya *en* el ser así descripto, que *somos de él*, que entre él y nosotros hay *Einfühlung*

Eso quiere decir que mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un percibido), y que además esta carne de mi cuerpo es partícipe del mundo, él la *refleja*, él la invade y ella lo invade a él (lo sentido colma de subjetividad y a la vez colma de materialidad), están en relación de transgresión o de traspaso – Esto quiere decir también: mi cuerpo no es sólo un percibido entre los percibidos, es modelo de

todos, *Nullpunkt* de todas las dimensiones del mundo. P. ej. no es un móvil o lo que mueve entre todos los móviles o todo lo que mueve, yo no tengo conciencia de su movimiento como *alejamiento en relación conmigo*, él *sich bewegt* mientras que las cosas *son mudas*. Esto quiere decir una especie de «reflexivo» (*sich bewegen*), se constituye *en sí* de ese modo – Paralelamente: *se* toca, *se* ve. Y de ese modo es capaz de *tocar o ver* algo, es decir estar abierto a cosas en las que (Malebranche) él lee sus modificaciones (porque no tenemos idea del alma, porque el alma es un ser del que no hay idea, un ser que *somos* y que no vemos). El tocarse, verse «conocimiento por sentimiento» –

El *tocarse, verse* del cuerpo debe comprenderse según lo que hemos dicho del ver y de lo visible, del tocar y de lo tocable. *I. e.* no es un acto, es un ser para. Tocarse, verse, según eso, es no captarse como ob-jeto, es estar abierto a sí mismo, destinado a sí mismo (narcisismo) – Tampoco es entonces alcanzarse, es, por el contario, escaparse, ignorarse, el sí mismo en cuestión es de separación, es *Unverborgenheit* del *Verborgen* como tal, que por lo tanto no deja de estar escondido o latente –

El sentir que se siente, el ver que se ve, no es pensamiento de ver o de sentir, sino visión, sentir, experiencia muda de un sentido mudo –

La duplicación casi «reflexiva», la reflexividad del cuerpo, el hecho de que se toque tocando, se vea viendo, no consiste en sorprender una actividad de ligazón detrás de lo ligado, en reinstalarse en esa actividad constituyente; la percepción de sí mismo (sentimiento de sí mismo decía Hegel) o percepción de la percepción no convierte lo que ella capta en objeto y no coincide con una fuente constituyente de la percepción: de hecho, no logro completamente tocarme tocando, verme viendo, la experiencia que tengo de mí percibiendo no va mas allá de una especie de *inminencia*, se termina en lo invisible, simplemente ese invisible es *su* invisible, *i. e.* el reverso de su percepción especular, de la visión concreta que tengo de mi cuerpo en el espejo. La percepción de sí mismo es también una percepción, *i. e.* ella me da un *Nicht Urpräsentierbar* (un no-visible, yo), pero me lo da a través de un *Urpräsentierbar* (mi apariencia táctil o visual) en transparencia (*i. e.* como latencia) – Mi invisibilidad para mí no se debe a que yo sería una «conciencia», una espiritualidad, un espíritu *positivos*, una existencia como conciencia (*i. e.* como *aparecerse puro*), se debe a que yo soy quien 1) tiene un mundo visible, *i. e.* un cuerpo dimensional y posible de participar 2) *i. e.* un cuerpo visible para él mismo 3) y finalmente una presencia para sí mismo que es ausencia de sí mismo – El progreso de la interrogación hacia el *centro* no es movimiento de lo condicionado hacia la condición, de lo fundado hacia el *Grund*: el supuesto *Grund* es *Abgrund*. Pero el abismo que se descubre así no es tal *falta de fondo*, es surgimiento

de una *Hoheit* que sostiene por lo alto (*cf.* Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*)[n] es decir de una negatividad que *viene al mundo*.

La carne del mundo no se explica por la carne del cuerpo, o esta por la negatividad o el sí mismo que la habita – los 3 fenómenos son *simultáneos* –

La carne del mundo no es *sentirse* como mi carne – Es sensible y no sintiente – La llamo, sin embargo, carne (p. ej., el relieve, la profundidad, la «vida» en las experiencias de Michotte)[o] para decir que es *gestación* de posibles, *Weltmöglichkeit* (los mundos posibles variantes de este mundo más acá de lo singular y de lo plural), que por lo tanto no es en absoluto ob-jeto, que el modo de ser *blosse Sache* no es más que una expresión parcial y secundaria. No es hilozoismo: inversamente, el hilozoismo es conceptualización – Tematización falsa, en el orden del Siendo-explicativo, de nuestra experiencia de la presencia carnal – A fin de cuentas, es por la carne del mundo que uno puede comprender el cuerpo propio – La carne del mundo es Ser-visto, *i. e.* es un Ser que es *eminentemente percipi*, y por ella es que se puede comprender el *percipere*: ese percibido que uno llama mi cuerpo al aplicarse al resto de lo percibido *i. e.* al tratarse él mismo como un percibido por sí mismo y por lo tanto como un percibidor, todo eso no es posible y no quiere decir algo, a fin de cuentas, sino porque *hay* Ser, no el Ser-en-sí, idéntico a sí mismo, en la noche, sino el Ser que contiene también su negación, su *percipi* – *cf.* Bergson cuando dice: ya nos hemos dado la conciencia planteando las «imágenes», y no tenemos que deducirla pues en el nivel de lo vivo «consciente», que es *menos* y no más que el universo de las imágenes, que es una concentración o abstracción de él – Realizar así la conciencia antes de la conciencia no quería decir nada. Y por eso nosotros decimos que lo primero no es la «conciencia» difusa de las «imágenes» (conciencia que no es nada, puesto que Bergson explica que no hay conciencia sino por la «cámara oscura» de los centros de indeterminación y de los cuerpos),[p] es el Ser.

[n] Unterwegs zur Sprache, *Neske ed., Tübingen, 1959, pág. 13.:* «Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nennt, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leer weg. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe».

[o] *Cf. nota [n], pág. 160.*

[p] *Bergson dice textualmente que los «los seres vivos constituyen en el universo centros de indeterminación...» y precisa más adelante: «... si se considera un lazo cualquiera del universo, se puede decir que la acción de la materia entera pasa por allí sin resistencia y sin pérdida, y que la fotografía del todo es allí translúcida: falta una pantalla negra sobre la que se destaque la imagen. Nuestras "zonas de indeterminación" desempeñarían de algún modo el papel de pantalla»,* Matière et Mémoire, *10ª ed., Alcan, París, 1913, pág. 24 y págs. 26-27.*

Metafísica – Infinito
Mundo – Offenheit

Mayo de 1960

Mundo y Ser:
su relación es la de lo visible con lo invisible (la latencia) lo invisible no es otro visible («posible» en el sentido lógico) un positivo solamente *ausente*.

Es *Verborgenheit* de principio *i. e.* invisible de lo visible *Offenheit* de *Umwelt* y no *Unendlichkeit* – La *Unendlichkeit* es en el fondo el *en-sí*, el *ob-jeto* – La infinidad del ser de la que puede tratarse para mí es finitud *operante*, militante: la apertura de *Umwelt* – Estoy contra la finitud en el sentido empírico, existencia de hecho que tiene *límites*, y por eso estoy a favor de la metafísica. Pero esta está tanto en el infinito como en la finitud de hecho

La filosofía de lo sensible como literatura

Mayo de 1960

La psicología científica cree que no hay nada que decir de la cualidad como fenómeno, que la fenomenología es «a lo sumo imposible» (Bresson)[q] (y sin embargo, ¿de qué hablamos, incluso en psicología científica, sino de fenómenos?) Los *hechos* no tienen en ella otra función que despertar fenómenos adormecidos – La verdad es que el *quale* aparece opaco, indecible, como la vida no inspira nada al hombre que no es escritor. Lo sensible es, por el contrario, como la vida, tesoro siempre pleno de cosas para decir para quien es filósofo (es decir, escritor). Y así como cada uno encuentra verdadero y encuentra en sí mismo lo que el escritor dice de la vida y de los sentimientos, así los fenomenólogos son comprendidos y utilizados por los que consideran imposible la fenomenología. La verdad es que, en efecto, lo sensible no ofrece nada que se pueda decir si no se es filósofo o escritor, pero eso no se debe a que sería un en-Sí inefable, sino al hecho de que no se sabe *decir*. Problemas de la «realidad retrospectiva» de lo verdadero – Esta se debe a que el mundo, el Ser, son polimorfismo, misterio y no un lecho de siendos planos o de en-sí

[q] *François Bresson, «Perception et indices perceptifs»*, in *Bruner Bresson, Morf et Piaget*, Logique et Perception, *Et. Epistem genet., IV. Bibl. Scient. Intern., PUF, 1958, pág. 156: «La descripción fenomenológica es, a lo sumo, irrealizable, y la experiencia íntima, inefable. Por eso mismo, deja de ser el objeto de cualquier comunicación y de cualquier ciencia, y bastaría con admitir la existencia de esa experiencia, sin ocuparse más de ella».*

«Cuadro visual» → «representación del mundo»
Todo y Nada

Mayo de 1960

Generalizar la crítica del cuadro visual como crítica de la «*Vorstellung*» –

pues la crítica del cuadro visual no es crítica del realismo, o del idealismo (sinopsis) solamente – Es esencialmente crítica del sentido de ser dado por uno y otro a la *cosa* y al *mundo*.

A saber, el sentido de ser *En-Sí* – (en-sí no trasladado a lo único que le da sentido: la *distancia*, la separación, la trascendencia, la carne)

ahora bien, si la crítica del «cuadro visual» es eso, se generaliza como crítica de la *Vorstellung*: pues si nuestra relación con el mundo es *Vorstellung*, el mundo «representado» tiene por sentido ser el En-Sí. P. ej., otro se representa el mundo, *i. e* hay para él un objeto interno que *no está* en ninguna parte, que es *idealidad*, y aparte de lo cual existe el mundo.

Lo que quiero es restituir el mundo como sentido de Ser absolutamente diferente de lo «representado», es decir como Ser vertical al que ninguna de las «representaciones» agota y al que todas «alcanzan», el Ser salvaje.

Esto se debe aplicar no sólo a la percepción, sino también al Universo de las verdades predicativas y de las significaciones. Aquí también hay que concebir la significación (salvaje) como absolutamente distinta del En-Sí y de la «conciencia pura» – la verdad (predicativa-cultural) como ese Individuo (anterior al singular y al plural) sobre el cual *se cruzan* los actos de significaciones y de los cuales ellas son láminas.

La distinción de 2 planos (natural y cultural) es además abstracta: todo es cultural en nosotros (nuestra Lebenswelt es «subjetiva») (nuestra percepción es cultural-histórica) y todo es natural en nosotros (incluso lo cultural descansa en el polimorfismo del Ser salvaje).

Develar el sentido de ser: se trata de mostrar que la óptica, los «*Erlebnisse*», las «sensaciones», los «juicios» – (los ob-jetos, los «representados», resumiendo, todas las idealizaciones de la Psiquis y de la Naturaleza), todo el desorden de esas pretendidas «realidades» psíquicas *positivas*, (e incompletas, «insulares», sin *Weltlichkeit* propia) es en realidad recorte abstracto en la materia ontológica, en el «cuerpo del espíritu» –

El Ser es el «lugar» donde los «modos de conciencia» se inscriben como estructuraciones del Ser (una manera de pensarse en una sociedad está implicada en sus estructura social), y donde las estructuraciones del Ser son modos de conciencia. La integración en-sí-para-sí se hace no en conciencia absoluta, sino en el Ser de promiscuidad. La percepción del mundo se hace en el mundo, la experiencia de la verdad se hace en el Ser.

Sartre y la ontología clásica

La totalización histórica que Sartre supone siempre – es el reflejo de su «nada» – pues nada, para «estar en el mundo», debe apoyarse sobre «todo».

Tocar-tocarse
ver-verse
el cuerpo, la carne como Sí mismo

Mayo de 1960

Tocar y tocarse (tocarse = que toca-tocado). No coinciden en el cuerpo: el que toca nunca es exactamente el tocado. Eso no quiere decir que coincidan «en el espíritu» o en el nivel de la «conciencia». Hace falta algo diferente del cuerpo para que la conjunción se produzca: se produce en lo *intocable*. Eso de otro que yo nunca tocaré. Pero lo que nunca tocaré, tampoco él lo toca, no hay privilegio del sí mismo sobre el otro aquí, no es pues la *conciencia* lo intocable – «La conciencia» sería lo positivo, y a propósito de ella recomenzaría, recomienza, la dualidad de lo que reflexiona y de lo reflexionado, como la del que toca y del tocado. Lo intocable no es un tocable de hecho inaccesible – El inconsciente no es una representación de hecho inaccesible. Lo negativo aquí no es un *positivo que está en otra parte* (un trascendente) – Es un verdadero negativo, *i. e.* una *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, una *Urpräsentation* del *Nichtürpräsentierbar*, es decir, un originario del *otra parte*, un *Selbst* que es Otro, un Hueco – Por lo tanto, no tiene ningún sentido decir: la conjunción «que toca-tocado» se hace por el Pensamiento o Conciencia: el Pensamiento o Conciencia es *Offenheit* de una corporeidad a... Mundo o Ser.

Lo intocable (y también lo invisible:[r] pues el mismo análisis puede repetirse para la visión: lo que se opone a que me vea es un invisible de hecho en primer lugar (mis ojos invisibles para mí), pero, más allá de ese invisible (cuya laguna se colma por otro y mi generalidad) un invisible de derecho: no puedo verme en movimiento, asistir a mi movimiento. Ahora bien, ese invisible de derecho significa en realidad que *Wahrnehmen* y *Sich bewegen* son sinónimos: es por esa razón que el *Wahrnehmen* no se reúne nunca con el *Sich bewegen* que quiere captar: es otro. Pero ese fracaso, ese invisible, confirma precisamente que *Wahrnehmen* es *Sich bewegen*, hay allí un éxito en el fracaso. *Wahrnehmen* no consigue captar *Sich bewegen* (y yo soy para mí cero movimiento incluso en el movimiento, *no me alejo de mí* justamente porque ellos son homogéneos y este fracaso es la experiencia de esa homogeneidad: *Wahrnehmen* y

[r] *Este paréntesis no se cierra: la continuación del párrafo trata sobre lo invisible.*

Sich bewegen emergen uno del otro. Especie de reflexión por Ek-stasis, son el mismo manojo.

Tocar es tocarse. Comprender como: las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo, por él el mundo me rodea – Aunque no pueda tocar mi movimiento, ese movimiento está enteramente compuesto de contactos conmigo – Hay que comprender el tocarse y el tocar como el reverso uno del otro – La negatividad que habita el tocar (y que no debo minimizar: ella es la que hace que el cuerpo no sea hecho empírico, que tenga significación ontológica), lo intocable del tocar, lo invisible de la visión, lo inconsciente de la conciencia (su *punctum caecum* central, esa ceguera que la hace conciencia *i. e.* captura indirecta e *invertida* de todas las cosas) es *el otro lado* o el *reverso* (o la otra dimensionalidad) del Ser sensible; no se puede decir que esté allí, aunque seguramente haya puntos donde *no está* – Es de una presencia por investidura en otra dimensionalidad, de una presencia de «doble fondo» la carne, el *Leib*, no es una suma de tocarse (de «sensaciones táctiles»), pero tampoco una suma de sensaciones táctiles + «kinestesias», es un «yo puedo» – El esquema corporal no sería esquema si no fuera contacto de *sí mismo consigo mismo* (que es más bien *no-diferencia*) (presentación común para... X).

La carne del mundo, (el «quale») es indivisión de ese Ser sensible que yo soy, y de todo el resto que se siente en mí, indivisión placer-realidad –

La carne es *fenómeno de espejo* y el espejo es extensión de mi relación con mi cuerpo. Espejo = realización de un *Bild* de la cosa, y relación yo-mi sombra = realización de un *Wesen* (verbal): extracción de la esencia de la cosa, de la película del Ser o de su «Apariencia» – Tocarse, verse, es obtener de sí mismo un extracto especular de ese tipo. *I. e.* fisión de la apariencia y del Ser – fisión que ya tuvo lugar en el tocar (dualidad de lo que toca y de lo tocado) y que, con el espejo (Narciso), no es sino más profunda adherencia a Sí mismo. Comprender la *proyección* visual del mundo en mí no como relación intraobjetiva cosas-mi cuerpo. Sino como relación sombra-cuerpo, comunidad de *Wesen* verbal y por lo tanto, finalmente, fenómeno «semejanza», trascendencia.

Comprender la separación visión-tacto (imposibles de *superponer*, pues uno de los universos hace equilibrio sobre el otro) como caso más llamativo de inestabilidad existente en el interior de cada sentido y que hace de él «*eine Art der Reflexion*».

Se dirá quizás que esa separación es simple producto de nuestra *organización*, de presencia de tales receptores con cuales umbrales, etc.

No digo lo contrario. Lo que digo es que esos *hechos* no tienen *poder explicativo*. Expresan de modo diferente un relieve ontológico que no pueden borrar incorporándolo a plano único de causalidad física, puesto que no hay explicación física de la constitución de los «puntos

singulares» que son nuestros cuerpos (cf. F. Meyer)[8] ni nuestra estesiología en consecuencia –

La fenomenología es aquí reconocimiento de que el mundo teóricamente *completo*, pleno, de la explicación física, no es tal, y que por ende hay que considerar como último, inexplicable, y *por lo tanto como mundo por sí mismo* al conjunto de nuestra experiencia del ser sensible y de los hombres. Mundo por sí mismo*: i. e.,* hay que traducir en *lógica perceptiva* lo que la ciencia y la psicología positiva tratan como fragmentos *absque praemissis* del En-Sí.

Tocar-tocarse
(las cosas
el cuerpo propio)
Ver-verse
oír-*oírse* (Radio)
comprender-hablar
oír-cantar

Unidad por *nervio*
pre-objetiva –

El tocar = movimiento que toca
y movimiento que es tocado

Para elucidar *Wahrnehmen* y *Sich bewegen*, mostrar que ningún *Wahrnehmen* percibe sino con la condición de ser Sí mismo del *movimiento*.

El *movimiento propio*, confirmación de una *cosa-sujeto*: como de las cosas, pero movimiento *que yo hago* –

Partir de allí para comprender el lenguaje como fundamento del yo pienso: es al yo pienso lo que el movimiento es a la percepción. Mostrar que el movimiento es *carnal* – Es en lo carnal donde hay relación del Movimiento y de su «sí mismo» (el Sí mismo del movimiento descripto por Michotte) con el *Wahrnehmen*.

Visible e invisible

Mayo de 1960

Lo invisible es

1) lo que no es actualmente visible, pero podría serlo (aspectos

[8] *Ob. cit.*

ocultos o inactuales de la cosa – cosas ocultas, situadas «en otra parte» – «Aquí» y «en otra parte»)

2) lo que, relativo a lo visible, no puede sin embargo ser visto como cosa (los existenciarios de lo visible, sus dimensiones, su armazón no-figurativa)

3) lo que sólo existe de manera táctil o kinestésica etc.

4) λεκτα, el Cogito

Esas 4 «capas» no las reúno *lógicamente* bajo la categoría de lo *in*-visible –

Eso es imposible primero por la simple razón de que al no ser lo *visible* un *positivo objetivo*, lo *invisible* no puede ser una negación en sentido lógico –

Se trata de una negación-referencia (cero de...) o separación.

Esa negación-referencia es común a todos los *invisibles* porque lo visible ha sido definido como dimensionalidad del Ser, *i. e.* como universal, y porque, en consecuencia, todo lo que no forma *parte* de él está necesariamente *envuelto en él* y no es sino modalidad de la misma trascendencia.

.....

Visible invisible

Mayo de 1960

Lo sensible, lo visible, debe ser para mí la ocasión de decir lo que es la nada –

La nada no es nada más (ni nada menos) que lo invisible.

Partir de un análisis del error filosófico total que es creer que lo visible es presencia *objetiva* (o idea de esa presencia) (cuadro visual)

Esto implica la idea del *quale* como en-sí.

Mostrar que el *quale* es siempre cierto tipo de *latencia*.

Sartre dice que la imagen de Pedro que está en África no es más que una «manera de vivir» el ser mismo de Pedro, su ser visible, el único que hay –

En realidad esto es algo diferente a la imagen libre: es una especie de percepción, una telepercepción –

Hay que definir lo sensible, lo visible, no sólo como eso con lo que traje de hecho por visión efectiva – sino también como eso de lo que pueda tener luego telepercepción – Pues la cosa vista es *Urstifung* de esas «imágenes» –

Como el *Zeitpunkt* el *Raumpunkt* es *Stifung* definitivo de un Ser-ahí.

Historia, Geología trascendental, Tiempo histórico, espacio histórico | *Filosofía*

1º de junio de 1960

Oponer a una filosofía de la historia como la de Sartre (que es finalmente una filosofía de la «praxis individual» – y en la que la historia es el encuentro de esa praxis con la inercia de la «materia trabajada», de la temporalidad auténtica con lo que la *fija*) sin duda no una filosofía de la geografía (sería tan vano tomar como eje el encuentro de la praxis individual con el Sí espacial como su encuentro con lo inerte, las «relaciones entre personas» mediatizadas por el espacio como las relaciones entre personas mediatizadas por el tiempo) – sino una filosofía de la estructura que, en verdad, se formará mejor en contacto con la geografía que en contacto con la historia. Pues la historia está demasiado inmediatamente ligada a la praxis individual, a la interioridad, oculta demasiado su consistencia y su carne de tal modo que no es fácil reintroducir en ella toda la filosofía de la persona. Al contrario, la geografía – o más bien: la Tierra como *Ur-Arche* pone en evidencia la *Urhistorie* carnal (Husserl-*Umsturz*...)[1] En realidad se trata de aprehender el *nexus* –no «histórico» ni «geográfico»– de la historia y de la geología trascendental, ese mismo tiempo que es espacio, ese mismo espacio que es tiempo, que yo habré redescubierto por mi análisis de lo visible y de la carne, la *Urstiftung* simultánea de tiempo y espacio que hace que haya un paisaje histórico y una inscripción casi geográfica de la historia. Problema fundamental: la sedimentación y la reactivación.

Carne – Espíritu

Junio de 1960

Definir el espíritu como el *otro lado* del cuerpo – No tenemos idea de un espíritu que no estuviera *acompañado* por un cuerpo, que no se estableciera en ese *suelo* –

«El otro lado» quiere decir que el cuerpo, en tanto tiene ese otro lado, no se puede describir en términos *objetivos*, en términos de sí mismo – que ese otro lado es realmente el otro lado *del cuerpo*, *desborda* en él (*Ueberschreiten*), se superpone a él, se esconde en él – y al mismo tiempo necesita de él, se termina en él, *se ancla* en él – Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ellos. Comprender

[1] *Umsturz der Kopernikanischen Lehre: die Erde als ur-Arche bewegt sich nicht* (inédito).

el otro lado no como en el pensamiento objetivo, en el sentido de otra proyección del mismo geometral, sino en el sentido de *Ueberstieg* del cuerpo hacia una profundidad, una dimensionalidad que no es la de la extensión, y de trascendencia de lo negativo hacia lo sensible.

La noción esencial para una filosofía tal es la de la carne, que no es el cuerpo objetivo, que tampoco es el cuerpo pensado por el alma (Descartes) como suyo, que es lo sensible en el doble sentido de lo que uno siente y lo que siente. Lo que uno siente = la cosa sensible, el mundo sensible = el correlato de mi cuerpo activo, lo que le «responde» – Lo que siente = no puedo plantear un único sensible sin plantearlo como arrancado de mi carne, extraído de mi carne, y mi carne es uno de los sensibles en el cual se hace un inscripción de todos los otros, sensible pivote en el cual participan todos los otros, sensible-llave, sensible dimensional. Mi cuerpo es al más alto grado lo que es cualquier cosa: un *esto dimensional*. Es la cosa universal – Pero, mientras las cosas sólo se vuelven dimensiones en tanto ellas son recibidas en un campo, mi cuerpo es ese campo, *i. e.* un sensible que es dimensional *de sí mismo*, modelo universal – La relación de mi cuerpo como sensible con mi cuerpo como sintiente (ese cuerpo que yo toco, ese cuerpo que toca) = inmersión del ser-tocado en el ser que toca y del ser que toca en el ser-tocado – La sensorialidad, su SICH-*bewegen* y su SICH-*wahrnehmen*, su llegada a sí mismo – Un sí mismo que tiene un entorno, que es el reverso de ese entorno. Profundizando el análisis, veremos que lo esencial es el *reflexivo en movimiento*, donde el que toca está siempre a punto de captarse como tangible, falla en su captura, y sólo la realiza en un *hay* – La implicación *wahrnehmen-sichbewegen* es implicación pensamiento-lenguaje – La carne es ese ciclo completo y no solamente la injerencia en un esto individuado espacio-temporalemente. Por otra parte, un esto individuado espacio-temporalmente es un *Unselbständig*: sólo hay destellos de esenciales (verbales), no hay indivisibles espacio-temporales. La cosa sensible está contenida en una trascendencia.

Mostrar que la filosofía como interrogación (*i. e.* como ordenamiento, alrededor del esto y del mundo que *está allí*, de un hueco, de un cuestionamiento, donde esto y mundo deben decir *por sí mismos* lo que son – *i. e.* no como búsqueda de un invariante del lenguaje, de una esencia lexical, sino como búsqueda de un invariante del silencio, de la estructura) sólo puede consistir en mostrar cómo el mundo se articula a partir de un cero de ser que no es una nada, es decir, en instalarse en el borde del ser, no en el Para-sí ni en el En-sí, en la articulación, allí donde se cruzan las múltiples *entradas* del mundo.

Vidente-visible

Noviembre de 1960

¿Exactamente en qué sentido, visible? – Lo que yo veo de mí no es nunca exactamente al vidente, en todo caso, no al vidente del momento – Pero este *es visible* (es parte de lo visible), está en la prolongación de los signos del cuerpo visible, entrelíneas (visible para otro) – A decir verdad, ¿es exactamente visible incluso para el otro en tanto vidente? –No en el sentido de que él está siempre *un poco atrás* de lo que el otro ve – A decir verdad, ni atrás, ni adelante – ni *donde* el otro mira.

El vidente que yo soy se encuentra siempre *un poco más lejos* que el lugar donde yo miro, donde el otro mira – *Posado sobre* lo posible, como un ave, sostenido de lo visible, no *en* este. Y sin embargo en quiasmo con este.

Eso sucede con el que toca-tocado. Esa estructura existe en un solo órgano – La carne de mis dedos = cada uno de ellos es dedo fenoménico y dedo objetivo, afuera y adentro del dedo en reciprocidad, en quiasmo, actividad y pasividad acopladas. Una se superpone a la otra, están en relación de oposición real (Kant) – *Sí mismo* local del dedo: su espacio es sintiente-sentido –

No hay coincidencia entre el vidente y lo visible. Pero cada uno toma del otro, extrae del otro o se superpone al otro, se cruza con el otro, está en quiasmo con el otro. ¿En qué sentido esos quiasmos múltiples hacen uno sólo? No en el sentido de la síntesis, de la unidad originalmente sintética, sino siempre en el sentido de la *Uebertragung*, de la superposición, por lo tanto, de la proyección de ser –

Las cosas me tocan como yo las toco y me toco: carne del mundo – distinta de mi carne: la doble inscripción afuera y adentro. El adentro recibe sin carne: no «estado psíquico», sino intracorporal, reverso del afuera que mi cuerpo muestra a las cosas.

¿En qué sentido es *el mismo* el vidente y el visible? El mismo no en el sentido de la idealidad ni de la identidad real. El mismo en sentido estructural: mismo armazón, mismo *Gestalthafte,* el mismo en el sentido de apertura de otra dimensión del «mismo» ser.

La unidad *previa* yo-mundo, mundo y sus partes, partes de mi cuerpo, unidad antes de segregación, antes de dimensiones múltiples – y también la unidad del tiempo – No arquitectura de noesis-noemas, posados uno sobre el otro, que se relativizan uno al otro sin lograr unificarse: sino que hay primero su lazo profundo por *no-diferencia* – Todo eso *se exhibe* en: lo sensible, lo visible. Un sensible (incluso exterior) conlleva todo eso (es lo que hace la pretendida sinopsis, síntesis perceptiva) –

Vidente-visible = *proyección-introyección* *Uno y otro deben ser* abstraídos de una misma materia.

El vidente-visible (para mí, para los otros) es además no algo psíquico, ni un comportamiento de visión, sino una perspectiva, *o mejor*: el mundo con cierta deformación coherente – El quiasmo verdad de la armonía preestablecida – Mucho más exacto que ella: pues ella está entre hechos locales-individuados, y el quiasmo une como reverso y anverso conjuntos previamente unificados en vías de diferenciación

por eso, en resumen, un mundo que no es *uno* ni 2 en sentido objetivo – que es un pre-individual, generalidad –

lenguaje y quiasmo

.....

Sueño
Imaginario

Noviembre de 1960

Sueño. *El escenario diferente* del sueño –

Incomprensible en φ que *agrega* lo imaginario a lo real – pues entonces faltará comprender cómo todo eso pertenece a la misma conciencia –

comprender el sueño a partir del cuerpo: como el ser en el mundo sin cuerpo, sin «observación», o más bien con un cuerpo imaginario sin peso. Comprender lo imaginario por el imaginario del cuerpo – y, por lo tanto, no como *reducción a la nada* que *vale como* observación, sino como la verdadera *Stiftung* del Ser cuya observación y cuyo cuerpo articulado son variantes especiales.

– ¿qué queda del *quiasmo* en el sueño?

El sueño está *adentro* en el sentido en que está *adentro* del doble interno de lo sensible externo, está del lado de lo sensible en todas partes donde no está el mundo – es ese «escenario», ese «teatro» del que habla Freud, ese lugar de nuestras creencias oníricas – y no «la conciencia» y su locura visual.

El «sujeto» del sueño (y de la angustia, y de toda vida) es *uno i. e.* el cuerpo como *recinto* –

Recinto del que salimos puesto que el cuerpo es visible, una «especie de reflexión».

16 de noviembre de 1960

La palabra debe entrar en el niño como silencio, – llega a él a través del silencio y como silencio (*i. e.* como cosa simplemente percibida – diferencia entre la palabra *Sinnvoll* y la palabra-percibida) – Silencio = ausencia de palabra debida. Es ese negativo fecundo instituido por la carne, por su dehiscencia – lo negativo, la nada es lo dividido en dos, las 2 hojas del cuerpo, el adentro y el afuera articulados uno en el otro – La nada es más bien la diferencia de los idénticos –

Reversibilidad: el dedo del guante que se da vuelta – No es necesario un espectador que se sitúe *en ambos lados*. Basta con que, de un lado, yo vea el reverso del guante que se aplica sobre el anverso, con que toque uno *por* el otro (doble «representación» de un punto o plano del campo) el quiasmo es eso: la reversibilidad –

Únicamente por ella hay pasaje del «Para-Sí» o Para-otro – En realidad no hay yo ni otro como positivos, subjetividades positivas. Son dos otros, dos aperturas, dos escenarios donde va a suceder algo – y ambos pertenecen al mismo mundo, al escenario del Ser

No hay el Para-Sí y el Para-Otro. Son el otro lado uno del otro. Por eso se incorporan uno al otro: proyección-introyección – Está esa línea, esa superficie fronteriza a cierta distancia ante mí, donde se produce la inversión yo-otro otro-yo –

Únicamente el eje dado – la punta del dedo de guante es nada –pero una nada que se puede invertir, y donde entonces se ven *cosas* – El único «lugar» donde lo negativo está realmente es el pliegue, la aplicación mutua del adentro y del afuera, el punto de inversión –

Quiasmo yo-el mundo
yo-otro –

quiasmo mi cuerpo-las cosas, realizado por el desdoblamiento de mi cuerpo en adentro y afuera – y el desdoblamiento de las cosas (su adentro y su afuera)

Es posible porque hay esos 2 desdoblamientos: la inserción del mundo entre las 2 hojas de mi cuerpo, la inserción de mi cuerpo entre las 2 hojas de cada cosa y del mundo

Esto no es antropologismo: al estudiar las 2 hojas debemos encontrar estructura del ser –

Partir de esto: no hay identidad, ni no-identidad o no-coincidencia, hay adentro y afuera girando uno en torno al otro –

Mi nada «central» es como la punta del espiral estroboscópico, que está *no se sabe dónde*, que es «nadie».

El quiasmo yo-mi cuerpo: yo sé que un cuerpo [¿acabado?] está *Wahrnehmungsbereit*, se ofrece para... se abre a... espectador inminente, es *campo en proceso de carga* –

Posición, negación, negación de la negación: ese lado, el otro, el otro diferente del otro. ¿Qué aporto yo al problema del mismo y del otro? Lo siguiente: que el mismo sea el otro diferente del otro, y la identidad diferencia de diferencia – lo que 1) no realiza superación, dialéctica en el sentido hegeliano 2) se realiza en el lugar, por superposición, consistencia, *espacialidad* —

Noviembre de 1960

.....

Actividad: pasividad – Teleología

El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción está acompañada por una contra-percepción (oposición real de Kant), es acto de dos caras, ya no se sabe quién habla ni quién escucha. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido (es ella la que hace que nos parezca que la percepción se produce *en las cosas*) – *Actividad = pasividad*

Esto va de suyo cuando se piensa en qué es la nada, en saber *nada*. ¿Cómo sería activa, eficaz, esa nada? Y si la subjetividad no es ella, sino ella + mi cuerpo, ¿cómo la teleología del cuerpo no contendría la operación de la subjetividad?

¿Cuál es entonces mi situación con respecto al *finalismo*? Yo no soy finalista, porque la interioridad del cuerpo (= la conveniencia de la hoja interna y de la hoja externa, el repliegue de una sobre otra) no es algo *hecho*, *fabricado*, por ensamblaje de ambas hojas: nunca estuvieron separadas –

(Pongo en duda la perspectiva evolucionista: la reemplazo por una cosmología de lo visible en tal sentido que, considerando el endotiempo y el endoespacio, para mí ya no hay cuestión de los orígenes, ni de los límites, ni de series de acontecimientos que van hacia una causa primera, sino una sola división de Ser que es para siempre. Describir el mundo de los «destellos de mundo» más allá de cualquier alternativa serial-eternitaria o ideal – Plantear la eternidad existencial – el cuerpo eterno).

No soy finalista porque hay dehiscencia, y no producción positiva – a través de la finalidad del cuerpo – de un hombre del cual nuestra percepción y nuestro pensamiento prolongarían la organización teleológica.

El hombre no es el *fin* del cuerpo, ni el cuerpo organizado el *fin* de los

componentes: sino más bien, lo subordinado bascula cada vez en el vacío de una nueva dimensión abierta, lo inferior y lo superior gravitan uno en torno al otro, como *lo alto y lo bajo* (variantes de la relación lado-otro lado) – En el fondo, yo acarreo la distinción alto-bajo al torbellino en que ella se reúne con la distinción lado-otro lado donde ambas distinciones se integran en una *dimensionalidad universal* que es el Ser (Heidegger)

No hay más sentido que el carnal, figura y fondo – Sentido = su desencajamiento, su gravitación (lo que yo llamaba el «escape» en *Ph. P.*).[11]

Política – Filosofía – Literatura

Noviembre de 1960

.....

... la idea del *quiasmo*, es decir: toda relación con el ser es *simultáneamente* aprehender y ser aprehendido, la aprehensión es aprehendida, está *inscripta* y se inscribe en el mismo ser que ella aprehende.

A partir de eso, elaborar una idea de la filosofía: ella no puede ser aprehensión total y activa, posesión intelectual, puesto que lo que hay para aprehender es un desposeimiento – Ella no está *sobre* la vida, sobrevolándola. Está *debajo* de ella. Es la experiencia simultánea de lo que aprehende y de lo aprehendido en todos los órdenes. *Lo que ella* dice, sus *significaciones*, no son invisible absoluto: hace ver por palabras. Como toda la literatura. No se instala en el reverso de lo visible: está en ambos lados.

Por lo tanto, no hay diferencia *absoluta* entre la filosofía o lo trascendental y lo empírico (mejor decir: lo ontológico y lo óntico) – No hay palabra filosófica absolutamente pura. No hay política puramente filosófica, p. ej., no hay puritanismo filosófico cuando se trata de un Manifiesto.

Sin embargo, la filosofía no es inmediatamente la no-filosofía – Aparta de la no-filosofía lo que es allí positivismo, no φ militante – lo que reduciría la historia a lo visible, la privaría precisamente de su profundidad con el pretexto de adherir mejor a ella: el irracionalismo, la *Lebensphilosophie*, fascismo y comunismo, que tienen claramente sentido filosófico, pero oculto para ellos mismos

[11] Phénoménologie de la Perception, *ob. cit.* /*En español*: Fenomenología de la percepción, *ob. cit.*/.

Lo imaginario

Noviembre de 1960

Para Sartre, es negación de la negación, *un orden en que la reducción a la nada se aplica a sí misma* y de ese modo vale como posición de ser aunque ella no sea en absoluto su equivalente, y aunque la mínima porción de ser verdadero, trascendente, reduzca inmediatamente lo imaginario.

Esto supone pues un análisis bipartito: percepción como observación, tejido riguroso, sin ninguna «luz», lugar de la reducción a la nada simple e inmediata
lo imaginario como lugar de la negación de sí mismo.

El ser y lo imaginario son para Sartre «objetos», «siendos» –

Para mí, son «elementos» (en el sentido de Bachelard), es decir, no objetos, sino campos, ser blando, no-tético, ser antes del ser – y además que conllevan su auto-inscripción su «correlato subjetivo» forma parte de ellos. La *Rotempfindung* forma parte del *Rotempfundene* – esto no es coincidencia, sino dehiscencia que se sabe tal

Naturaleza

Noviembre de 1960

«La naturaleza está en su primer día»: está hoy en él. Eso no quiere decir: mito de la indivisión originaria y coincidencia como *retorno*.

Lo *Urtümlich*, lo *Ursprünglich* no es de antes.

Se trata de encontrar en el presente la carne del mundo (y no en el pasado) un «siempre nuevo» y «siempre el mismo» – Una especie de tiempo del sueño (que es la duración naciente de Bergson, siempre nueva y siempre la misma). Lo sensible, la Naturaleza, que trascienden la distinción pasado presente, realizan un pasaje por dentro de uno en el otro Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro

Hacer un psicoanálisis de la Naturaleza: es la carne, la madre.

Una filosofía de la carne es condición sin la cual el psicoanálisis se queda en la antropología.

En qué sentido el paisaje visible para mis ojos es, no exterior a, y está ligado sistemáticamente a los... otros momentos del tiempo y del pasado, sino que los tiene en realidad *detrás de él* en simultaneidad, adentro de él y no él y ellos uno junto al otro «en» el tiempo

Tiempo y quiasmo

Noviembre de 1960

La *Stiftung* de un punto del tiempo puede trasmitirse a los otros sin «continuidad» sin «conservación», sin «soporte» ficticio en la psiquis a partir del momento en que uno comprende el tiempo como quiasmo.

Por lo tanto pasado y presente son *Ineinander*, cada uno envuelto-envolvente – y eso mismo es la carne

Noviembre de 1960

.....

La pulpa de lo sensible, su indefinible, no es otra cosa que la unión en él del «adentro» y del «afuera», el contacto en consistencia de sí mismo consigo mismo – Lo absoluto de lo «sensible», es esa explosión estabilizada, *i. e.* que conlleva retorno.

La relación entre las circularidades (mi cuerpo – lo sensible) no ofrece las dificultades que ofrece la relación entre «capas» u órdenes lineales (ni la alternativa inmanencia-trascendente).

Ds *Ideen II*, Husserl, «desenmarañar», «desenredar» lo que está enredado

La idea del quiasmo y del *Ineinander* es por el contrario la idea de que todo análisis que *desenreda* hace inteligible – Esto ligado al propio sentido de la *pregunta* que no es el llamar respuesta al indicativo –

Se trata de crear un nuevo tipo de inteligibilidad (inteligibilidad por el mundo y el Ser tal cual son – «vertical» y no *horizontal*).

Silencio de la Percepción
Palabra silenciosa, sin significación expresa y, sin embargo, rica en sentido – lenguaje – cosa

Noviembre de 1960

Silencio de la percepción = el objeto de alambre del que no podría decir lo que es, ni cuántos lados tiene etc. y que sin embargo está allí (es el criterio de lo observable según Sartre lo que aquí se contradice – y el criterio de lo imaginario según Alain lo que interviene en la percepción) –

Hay un silencio análogo del lenguaje *i. e.* un lenguaje que no conlleva más actos de significación reactivados que esa percepción – y que no

obstante funciona, e inventivamente, él es el que interviene en la fabricación de un libro –

«Otro»

Noviembre de 1960

Lo interesante no es un rodeo para resolver el «problema del otro» – Es una transformación del problema.

Si se parte de lo visible y de la visión, de lo sensible y del sentir, se obtiene de la «subjetividad» una idea completamente nueva: ya no hay «síntesis» hay un contacto con el ser a través de sus modulaciones, o sus relieves –

Otro ya no es tanto una libertad vista *de afuera* como destino y fatalidad, un sujeto rival de un sujeto, sino que está en el circuito que lo conecta con el mundo, como nosotros mismos, y por eso, también en el circuito que lo conecta con nosotros – Y ese mundo nos es *común*, es intermundo – Y hay transitivismo por generalidad – E incluso la libertad tiene su generalidad, es comprendida como generalidad: actividad ya no es *lo contrario* de pasividad.

Por eso relaciones carnales, por lo bajo, no menos que por lo alto y la cima Unir

Por eso problema esencial = no-hacer común en el sentido de creación ex nihilo de situación común, de acontecimiento común + inicio por el pasado, pero en el sentido de proferir – lenguaje –

otro es un relieve como lo soy yo, no existencia vertical absoluta.

.....

Cuerpo y carne –
Eros –
Filosofía del freudismo

Diciembre de 1960

Interpretación superficial del freudismo: es escultor porque es anal, porque las heces ya son arcilla, obra, etc.

Pero las heces no son *causa*: si lo fueran, todo el mundo sería escultor.

Las heces suscitan un carácter (Abscheu) sólo si el sujeto las vive de manera que encuentra en ellas una dimensión del ser –

No se trata de renovar el empirismo (puesto que las heces imprimirían determinado carácter en el niño). Se trata de comprender que la relación con las heces es en el niño una ontología concreta.

Hacer no un psicoanálisis existencial, sino un psicoanálisis *ontológico*.

Sobredeterminación (= circularidad, quiasmo) = todo siendo puede ser *acentuado* como emblema del Ser (= carácter) → leerse como tal.

Dicho de otra manera, ser anal *no explica* nada: pues, para serlo, hay que tener la capacidad ontológica (= capacidad de tomar un ser como representativo del Ser) –

En lo que Freud quiere señalar, no son cadenas de causalidad; es, a partir de un polimorfismo o amorfismo que está en contacto con el Ser de promiscuidad, de transitivismo, la fijación de un «carácter» por investidura en un Siendo de la apertura al Ser – que a partir de allí se hace *a través de ese Siendo*

Por lo tanto, la filosofía de Freud no es filosofía del cuerpo sino de la carne –

El ello, el inconsciente – y el yo (correlativos que deben comprenderse a partir de la carne.

Toda la arquitectura de las nociones de la psico-logía (percepción, idea – afecto, placer, deseo, amor, Eros) todo eso todo ese desorden se esclarece súbitamente cuando uno deja de pensar todos esos términos como *positivos* («espiritual» + o - consistente) para pensarlos no como negativos o negatidades (pues esto acarrea las mismas dificultades), sino como *diferenciaciones* de una sola y *masiva* adhesión al Ser que es la carne (eventualmente como «puntillas») – En consecuencia, problemas como los de Scheler (cómo comprender la relación de lo intencional con lo afectivo que él cruza transversalmente, pues un amor es transversal a las oscilaciones de placer y dolor → personalismo) desaparecen: pues no hay *jerarquía* de órdenes, estratos o planos, siempre fundada en distinción individuo-esencia), hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión – Esto en virtud de la «diferencia ontológica» –

El cuerpo en el mundo.
La imagen especular – la semejanza

Diciembre de 1960

Mi cuerpo *en* lo visible. Eso no quiere decir simplemente: es un fragmento de lo visible, allí está lo visible y aquí (como variante del allí) está mi cuerpo. No. Está *rodeado* por lo visible. Eso no sucede en un plano del cual él sería una incrustación, está verdaderamente rodeado, envuelto. Esto quiere decir: él se ve, es un visible – pero se ve viendo, mi mirada que lo encuentra *allí* sabe que está aquí, a su lado – De tal modo, el cuerpo es erigido *de pie* ante el mundo y el mundo de pie ante él, y hay

entre ellos una relación de abrazo. Y entre esos dos seres verticales hay, no una frontera, sino una superficie de contacto –

La carne = ese hecho de que mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente), masa en sí misma *y gesto* –

La carne del mundo = su *Horizonthaftigkeit* (horizonte interior y exterior) que rodea la delgada película de lo visible estricto entre esos 2 horizontes –

La carne = el hecho de que lo visible que yo soy es vidente (mirada) o, lo que quiere decir lo mismo, tiene un *adentro* + el hecho de que lo visible exterior es también *visto, i. e.* tiene una prolongación, en la muralla que rodea a mi cuerpo, que forma parte de su ser.

La imagen especular, la memoria, la semejanza: estructuras fundamentales (semejanza de la cosa y de la cosa-vista). Pues son estructuras que derivan inmediatamente de la relación cuerpo-mundo – los reflejos se asemejan a los reflejados = la visión comienza en las cosas, ciertas cosas o pares de cosas apelan a la visión – Mostrar que toda nuestra expresión y conceptualización del espíritu se toma de esas estructuras: p. ej. *reflexión*.

«Vertical» y existencia

Diciembre de 1960

Sartre: el círculo no es inexplicable, es explicable por la rotación de una recta alrededor de su extremidad – pero entonces el círculo no existe –la existencia es inexplicable...

Lo que yo llamo lo *vertical* es lo que Sartre llama la existencia – pero que para él deviene súbitamente la fulguración de la nada que hace aparecer al mundo, la operación del para-sí.

En realidad, el círculo existe y la existencia no es el hombre. El círculo existe, inexplicable, en cuanto tengo en cuenta no solamente el círculo-*ob-jeto*, sino también el círculo *visible*, esa fisonomía circular que ninguna génesis intelectual ni ninguna causalidad física explica, y que *tiene* las propiedades que yo aún no conozco.

Todo ese campo de lo «vertical» es lo que hay que despertar. La existencia de Sartre no es «vertical», sino «de pie»: ciertamente, corta el plano de los entes, es transversal con respecto a él, pero justamente es demasiado diferente de él para que se pueda decir que está «de pie». Está de pie la existencia amenazada por la pesadez, que sale del plano del ser objetivo, pero no sin arrastrar tras ella todo lo que ha traído de adversidad y de favores.

El cuerpo se presenta siempre «del mismo lado» – (en principio: pues es aparentemente contrario a reversibilidad)

Es que *reversibilidad* no es *identidad* actual de lo que toca y de lo tocado. Es su identidad de principio (siempre fallada) – Sin embargo, no es idealidad, pues el cuerpo no es simplemente un visible de hecho entre los visibles, es visible-vidente, o mirada. Dicho de otro modo, el tejido de posibilidades que cierra lo visible exterior sobre el cuerpo vidente mantiene entre ellos cierta *distancia*. Pero esa distancia no es un *vacío*, está lleno, precisamente, de la carne como lugar de surgimiento de una visión pasividad que conlleva una actividad – y también distancia entre lo visible exterior y el cuerpo que constituye una amortiguación contra el mundo

Es una mala descripción decir: el cuerpo se presenta siempre *del mismo lado* (o: siempre permanecemos de cierto lado del cuerpo – hay un adentro y un afuera). Pues esa unilateralidad no es simple resistencia de hecho del fenómeno cuerpo: tiene una razón de ser: la presentación unilateral del cuerpo condición para que el cuerpo sea vidente *i. e.* que no sea un visible entre los visibles. No es un visible truncado. Es un visible-arquetipo – y no podría serlo si fuera posible sobrevolarlo.

Descartes

Marzo de 1961

.....

Estudiar el Descartes premetódico, las *spontaneae fruges* ese pensamiento natural «que precede siempre a la experiencia» – y el Descartes posmetódico, el de la VI- Meditación, que vive en el mundo después de haberlo explorado metódicamente – el Descartes «vertical» alma y cuerpo, y no aquel de la *intuitus mentis* – Y la manera en que él elige sus modelos («luz», etc.) y en la que, para terminar, los supera, el Descartes anterior y posterior al orden de las razones, el Descartes del Cogito antes del Cogito, que siempre supo que pensaba, con un saber que es categórico y no necesita elucidación – preguntarse en qué consiste la evidencia de ese pensamiento espontáneo, *sui ipsius contemplatio reflexa*, lo que quiere decir esa negación a constituir la Psiquis, ese saber más claro que cualquier constitución y del que se vale

Descartes – Intuitus mentis

Marzo de 1961

La definición de la *intuitus mentis*, fundada en analogía (con la

vision, ella misma comprendida como pensamiento de un indivisible visual los *detalles* que ven los artesanos) – La aprehensión del «mar» (como «elemento», no como cosa individual) considerada como visión imperfecta, por eso ideal del pensamiento *distinto.*

Tal análisis de la visión debe reconsiderarse por completo (supone lo que está en tela de juicio: la cosa misma) – No ve que la visión es televisión, trascendencia, cristalización de lo imposible.

Seguidamente, rehacer también el análisis del *intuitus mentis*: no hay indivisible de pensamiento, de naturaleza simple – la naturaleza simple, el conocimiento «natural» (la evidencia del yo pienso, como más clara que todo lo que uno pueda agregarle), que se comprenda completamente o no se comprenda en absoluto, todo eso son las «figuras» del pensamiento y el «fondo» u «horizonte» no es tenido en cuenta – Este sólo es accesible si se comienza por un análisis del *Sehen* – Como el *Sehen,* el *Denken* no es identidad, sino no-diferencia, no es distinción, sino claridad a primera vista.

.....

Carne

Marzo de 1961

Decir que el cuerpo es vidente, curiosamente, es lo mismo que decir: es visible. Cuando busco lo que quiero decir diciendo que es el cuerpo el que ve, no encuentro otra cosa que: es «de algún lado» (desde el punto de vista de otro – o: en el espejo para mí, p. ej., en el espejo de tres hojas) visible en el acto de mirar –

Más precisamente: cuando digo que mi cuerpo es vidente, hay algo, en la experiencia que yo tengo de él, que funda y anuncia la visión que otro toma de él o que el espejo da de él. *I. e.* es visible para mí en principio o al menos cuenta para lo *Visible* del que *mi* visible es un fragmento. *I. e.* en esa medida mi visible se vuelve sobre él para «comprenderlo» – ¿Y cómo sé eso sino porque mi visible no es en absoluto «representación» mía sino carne? *I. e.* capaz de abrazar mi cuerpo, de «verlo» – Es a través del mundo, en primer lugar, que yo soy visto o pensado.

Mi plan: *I lo visible*
II la Naturaleza
III el logos

debe ser presentado sin ningún compromiso con el *humanismo*, tampoco con el *naturalismo* ni con la *teología* – Se trata, precisamente, de mostrar que la filosofía ya no puede pensar siguiendo esta escisión: Dios, el hombre, las criaturas – que era la escisión de Spinoza.

Por lo tanto, no comenzamos *ab homine* como Descartes (la Iª parte no es «reflexión»), no tomamos la Naturaleza en el sentido de los Escolásticos (la IIª parte no es Naturaleza en sí misma, φ de la naturaleza, sino descripción de los *lazos* hombre-animalidad) y no tomamos el Logos y la verdad en el sentido del Verbo (la IIIª parte no es lógica, ni teleología de la conciencia, sino estudio del lenguaje que tiene al hombre)

Hay que describir *lo visible* como algo que se realiza a través del hombre, pero que no es en absoluto antropología (por lo tanto, contra Feuerbach-Marx 1884)

la Naturaleza como el otro lado del hombre (como carne, no como «materia»)

el Logos también en tanto se realiza en el hombre, pero no como su *propiedad*.

De modo que la concepción de la historia a la cual llegaremos no será en absoluto *ética* como la de Sartre. Será mucho más cercana a la de Marx: el Capital como *cosa* (no como objeto parcial de una encuesta empírica parcial como Sartre la presenta), como «*misterio*» de la historia, en tanto expresa los «misterios especulativos» de la lógica hegeliana. (Lo «*Geheimnis*» de la mercancía como «fetiche») (todo objeto histórico es fetiche).

Materia-labrada-hombres = *quiasmo*

ÍNDICE DE NOTAS DE TRABAJO

ENERO DE 1959
Origen de la Verdad, 149
Origen de la verdad, 150
I volumen del origen de la verdad, 151
Ser e infinito, 152
El Ser en bruto o salvaje (= mundo percibido) y su relación con *λογος προφορικος* como *Gebilde*, con la «Lógica» que producimos, 153
Cogito tácito, 154

FEBRERO DE 1959
Reducción – Lo verdaderamente trascendental – el *Rätsel Erscheinungweisen* – mundo, 154
Einströmen – Reflexión, 155
Wesen (verbal) – *Wesen* de la historia, 157
Cogito tácito y sujeto hablante, 157
Genealogía de la lógica, Historia del ser, Historia del sentido, 159
Weltlichkeit del *Geist* – el «mundo invisible», el no-ser en el Ser-objeto: el *Seyn,* 161
Ciencia y filosofía, 163
Hacer *1ª parte*: primer esbozo de la ontología, 164
Tiempo, 165

MARZO de 1959
«Informe de Leray al C. d. F», 165

MAYO de 1959
Visible e invisible 2ª parte, 166
Lo visible y lo invisible, 167
Percepción – inconsciente – uno – palabra retrógrada de lo verdadero – sedimentación (de la cual la palabra retrógrada de lo verdadero forma parte), 169
Husserl *Zeitbewusstsein*, 170
Trascendencia de la cosa y trascendencia de la fantasía, 171
«Pensamiento», «conciencia» y ser para..., 172
Las miradas que se cruzan = *eine Art der Reflexion*, 172
(Bergson) La trascendencia – *el olvido* – el tiempo, 173

JUNIO de 1959
Filosofía y literatura, 176
Ser y Mundo, cap. III, 177
Razonamiento y sobreentendido – Historia de la φ, 177
«La frase de Hegel: *an sich oder für uns*...», 178

JULIO de 1959
Dualismo – Filosofía, 178

AGOSTO de 1959
«Mostrar 1º que la teoría moderna de la percepción...», 179

SEPTIEMBRE de 1959
Sujeto percibidor, sujeto hablante, sujeto pensante, 179
«Retomar el análisis del cubo...», 180
Problema del análisis, 181
Gestalt, 182
Imposición, trascendencia, 184
Imposición empírica e imposición geométrica (E. Brunswik), 185
Principio de la ontología: el ser de indivisión, 185
«Finalmente, hay que admitir una especie de verdad de las descripciones ingenuas de la percepción...», 186
«Descartes (*Dióptrica*)...», 187

OCTUBRE de 1959
Ontología, 187
«Malraux se pregunta por qué, cómo, un pintor aprende de otro...», 188

Percepción salvaje – Inmediata – Percepción cultural – *learning*, 188
Percepción y lenguaje, 190

NOVIEMBRE de 1959
El quiasmo, 190
«El sentido es *invisible*, pero lo invisible no es lo contradictorio de lo visible...», 191
Lo visible y lo invisible, 192
Los «sentidos» – la dimensionalidad – el Ser, 193
Profundidad, 194
«Decir que las cosas son estructuras, armazones, las estrellas de nuestra vida...», 195
Yo-otro, fórmula insuficiente, 195
«La filosofía nunca habló – no digo de la *pasividad*...», 196
«Una "dirección" de pensamiento – No es una *metáfora*...», 196

DICIEMBRE de 1959
Leibniz , 197
Mundo vertical e historia vertical, «Mundo», 198
Husserl *lebendige Gegenwart*, 199

ENERO de 1960
Ciencia y ontología, 199
Escala – significación ontológica de esta noción,
Endo-ontología cf. el absoluto fenomenológico de Husserl, 200
Lo invisible, lo negativo, el Ser vertical, 201
«Husserl también piensa que un único mundo es posible...», 202
Problemática de lo visible y de lo invisible, 203
Percepción – Movimiento – Unidad primordial del campo sensible – Trascendencia sinónimo de encarnación – Endo-ontología – Alma y cuerpo – Integración y diferenciación cualitativas, 203

FEBRERO de 1960
Cuerpo humano Descartes, 207
«Husserl: el *Erwirken* del Pensamiento y la historicidad,
Concepción «*vertical*» del Pensamiento, 207
Esencia – Negatividad, 208
Problema de lo negativo y del concepto, Gradiente, 209
Los actos «representativos» y los otros – Conciencia y existencia, 210

MARZO de 1960
Filosofía de la palabra y malestar de la cultura, 211
Destellos de pasado, de mundo, 212
Noción de «destello de mundo» (Husserl – Inéditos) (o línea de universo), 213

ABRIL de 1960
Lo visible y lo invisible, 214
Pasado «indestructible» y analítica intencional – y ontología, 215
Telepatía – Ser para otro – Corporeidad, 216
Εγο y ουτις, 217

MAYO de 1960
Visible – Invisible, 218
Ceguera *(punctum caecum)* de la «conciencia», 219
Carne del mundo – Carne del cuerpo – Ser, 219
Metafísica – Infinito, Mundo – *Offenheit*, 222
La filosofía de lo sensible como literatura, 222
«Cuadro visual» → «representación del mundo », *Todo y Nada*, 223
Tocar-tocarse, ver-verse – el cuerpo, la carne como Sí mismo, 224
Visible e invisible, 226
Visible invisible, 227

JUNIO de 1960
Historia, Geología trascendental, Filosofía, 228
Tiempo histórico, espacio histórico
Carne – Espíritu, 228

NOVIEMBRE de 1960
Vidente-visible, 230
Sueño, Imaginario, 231
Quiasmo – Reversibilidad, 232
Actividad: pasividad – Teleología, 233
Política – Filosofía – Literatura, 234
Lo imaginario, 235
Naturaleza, 235
Tiempo y quiasmo, 236
«La pulpa de lo sensible, su indefinible, no es otra cosa que la unión en él del adentro y del afuera...», 236

Silencio de la Percepción, 236
«Otro», 237

DICIEMBRE de 1960
Cuerpo y carne – Eros – Filosofía del freudismo, 237
El cuerpo en el mundo. La imagen especular – la semejanza, 238
«Vertical» y existencia, 239

MARZO de 1961
Descartes, 240
Descartes – *Intuitus mentis*, 240
Carne, 241
Mi plan: I lo visible II la Naturaleza III el logos, 241

NOTA FINAL

Por esperada que sea a veces, la muerte de un allegado o de un amigo crea un abismo ante nosotros. Y más nos expone a él cuando nada la anunciaba, cuando el acaecimiento no se deja imputar a la enfermedad, ni a la vejez, ni a una combinación visible de circunstancias, cuando, por añadidura, el que muere está a tal punto vivo que habíamos adquirido el hábito de ligar nuestros pensamientos con los suyos, buscar en él las fuerzas que nos faltan y de contarlo entre los más seguros testigos de nuestros emprendimientos. Tal fue la muerte repentina de Maurice Merleau-Ponty, y tal era su personalidad, que todos aquellos que habían creado lazos de amistad con él conocieron la verdad amarga de esa experiencia en el duro golpe que ella asestó a sus vidas. Pero, en ese momento, les faltaba aún escuchar el silencio de una voz que, por el hecho de haberles llegado siempre cargada de acentos personales, parecía hablar desde siempre y para siempre.

Extraño silencio aquel en que nos abandona el discurso interrumpido –en el cual no olvidamos la muerte del escritor sino para volver a ella por otro camino–. La obra está en su final y, por el sólo hecho de que todo en ella está dicho, nos encontramos de pronto en su presencia. El final ha llegado demasiado pronto, pensamos, pero ese lamento es impotente contra la evidencia de que la obra nace en el momento en que se cierra. A partir de entonces, ella es lo que dice y nada más, palabra plena que no refiere sino a ella misma, no descansa sino en ella misma, y en la que se borra el recuerdo de su origen. Puesto que el escritor ha desaparecido, es ahora su obra la que leemos. Es en ella y ya no en él en quien ponemos nuestra expectativa. Es un cambio profundo, pues no dudamos de que baste la atención y la paciencia para que advenga a nosotros el sentido que la obra lleva inscripto en ella. Todo induce ahora a ese sentido, y hasta las ideas que juzgábamos más discutibles, puesto que nos enseñan

también, a su manera, la verdad del discurso. Ayer todavía, el escritor no hacía más que responder, creíamos, a las preguntas que nos planteábamos a nosotros mismos o formular las que nacían de nuestra situación común en el mundo. Ante su mirada, las cosas eran las mismas que nosotros veíamos o podíamos ver desde nuestro lugar. Su experiencia era seguramente singular, pero se desarrollaba en los mismos horizontes que la nuestra, se nutría del mismo rechazo a las verdades antiguas y de la misma incertidumbre del porvenir. Sea cual fuere el prestigio del cual él gozaba ante nuestros ojos, sabíamos bien que su función no lo investía de ningún poder, que sólo se arriesgaba a nombrar lo que en el presente no tenía nombre, que el camino se trazaba bajo sus pasos como se abre bajo los nuestros cuando nos decidimos a avanzar. Descubríamos entonces sus escritos con el asombro que produce todo lo que es nuevo sin renunciar jamás a hacer una reserva con respecto a lo que más admirábamos, tan poco seguros estábamos de lo que ellos daban a pensar, de las consecuencias que producirían en nosotros y conscientes de que el propio autor ignoraba hasta dónde debería llegar. Sin ser sus iguales, estábamos cerca de él, pues estábamos sometidos al mismo ritmo del mundo, participábamos del mismo tiempo, éramos sometidos a la misma privación de sustento. A partir del momento en que la obra ya no debe nada más a su autor, se establece entre ella y nosotros una distancia nueva y nos convertimos en otro lector. No es que nuestro poder de criticar haya disminuido. Es posible que descubramos inseguridades, lagunas, discordancias, incluso contradicciones; en todo caso, podemos percibir la variedad de las ideas y su génesis: observamos, por ejemplo, la diferencia que separa los últimos escritos de las obras de juventud. Pero la crítica no hace dudar de la existencia de la obra, es también un modo de alcanzarla, pues a esta pertenecen en realidad ese movimiento, esos desvíos, esas condiciones que observamos. La oscuridad que la habita no es menos esencial que los pasajes luminosos donde su intención aparece sin velos. En general, no hay nada en la obra que no hable de ella y no manifieste su identidad –lo que ella enuncia y lo que ella deja en silencio, el contenido de sus proposiciones y su estilo, la manera franca que tiene de ir hacia su objetivo y sus desvíos o sus digresiones–. Todo lo que llama la atención indica un camino que lleva hacia ella, también es apertura a lo que ella es.

¿De dónde viene en el lector esa inflexión de la mirada cuando el escritor desaparece? Sucede que, ahora que ella está metamorfoseada en obra, la experiencia del escritor ya no tiene la única función de hacer inteligible la realidad con respecto a la cual ella se forma. Sin duda, la obra sigue siendo un mediador, buscamos en ella una vía de acceso al mundo presente y pasado, aprendemos de ella a evaluar nuestra tarea de conocimiento, pero ese mediador tiene algo singular que en adelante

lo hace parte del mundo al cual induce. La obra de la cual el escritor se ha retirado se convirtió en una obra entre otras, que forma parte de nuestro ámbito de cultura y contribuye a situarnos con respecto a él, puesto que ella sólo encuentra sentido en sus horizontes y nos lo hace así presente en el momento en que ella ofrece de él una figura singular. Es una cosa que existe por sí misma, que ciertamente no sería nada si no tuviera su origen en el escritor y caería en el olvido si el lector dejara de interesarse en ella, pero que, sin embargo, no depende completamente de uno ni del otro, de la que ellos también dependen, tan es cierto que el recuerdo de lo que fue el escritor sólo sobrevivirá a través de ella y que los hombres sólo la descubrirán con la condición de dejarse guiar por ella hacia el ámbito de pensamiento en el que una vez se fijó. Y esa cosa que ha conquistado su propio espacio en el seno del universo espiritual que el escritor interrogaba, como nosotros lo interrogamos después de él, se liga a ese universo de mil maneras, irradia en todas las direcciones del pasado y del porvenir, sólo adquiere finalmente su verdadero sentido cuando ella demuestra ser modulación de un pensamiento sin origen ni final, articulación en el interior de un discurso perpetuamente reiniciado. Por lo tanto, la obra vive afuera. Como las cosas de la naturaleza, como los hechos de la historia, es un ser del afuera, que despierta el mismo asombro, que requiere la misma atención, la misma exploración de la mirada, que promete por su sola presencia un sentido de orden diferente al de las significaciones contenidas en sus enunciados. Ella no pertenece al mundo como el resto, puesto que no existe sino para nombrar lo que es el lazo que nos une a él. Pero, nombrando, ella intercambia su presencia con la de las cosas, les toma prestada su objetividad: se imprime en lo que expresa. No nos vemos obligados a ver el mundo en ella sino porque, en el momento en que convierte todas las cosas en cosas pensadas, el pensamiento viene a pactar con las cosas, se carga con su peso, se deja ganar por su movimiento, su duración, su exterioridad, y sólo se las apropia rompiendo con sus orígenes. Ruptura de la que da testimonio, sin duda, cada obra en cuanto es escrita, pero que no está totalmente consumada hasta que el pensador ya no esté allí, pues, a partir de entonces, los acontecimientos que jalonaban su vida, los de su historia personal –historia privada de la que el lector siempre algo sabe, pues el escritor más discreto con respecto a sí mismo no llega nunca a disimularla completamente, o historia de sus actividades, de sus descubrimientos, de las controversias con sus contemporáneos– y los de la historia pública cuyos efectos sufrimos al mismo tiempo que pierden la eficacia que les acordamos, dejan de orientar la mirada, pasan al estado de referencias anecdóticas para dar lugar a la realidad de la obra que no retiene de ellos más que el sentido. Privados de su antigua figura y de su antiguo poder, se inscriben en una nueva temporalidad, vienen a servir a una nueva historia; metamorfoseados

en su sentido, mantienen de allí en más una enigmática correspondencia con otros acontecimientos de los cuales sabemos que viven paralelamente en las profanidades de las obras del pasado; convertidos en potencias generales, tienen bajo su dependencia un ámbito de ser al cual ni fechas ni lugares le son exactamente asignables.

Así, el alejamiento de las cosas del mundo acompaña el de quien las piensa y la obra no existe completamente sino en virtud de esa doble ausencia, cuando al devenir pensamiento todas las cosas y cosas todos los pensamientos, ella parece extraer de pronto todo su ser de sí misma y volverse, por sí sola, fuente de sentido.

En consecuencia, es poco decir que la obra sobrevive al escritor, que, cuando su carácter incompleto sea olvidado, no conoceremos más que la plenitud de su sentido. Esa plenitud es de derecho y la obra parece tener sólo una existencia positiva, pues aunque su destino dependa de la decisión de futuros lectores de darle la palabra, al menos cada vez que alguien se vuelva hacia ella, esta vendrá a interponerse como el primer día entre quien la lee y el mundo en el cual este está presente, conminándolo a interrogarse en ella y a trasladar sus pensamientos a lo que ella es.

Es tal la fascinación que la obra terminada ejerce sobre su lector que vuelve vana, por un momento, toda recriminación a la muerte del escritor. Este desaparece cuando se preparaba para nuevos comienzos, la creación se interrumpe para siempre más acá de la expresión que ella anunciaba, y de la cual debía extraer su justificación última; pero, sea cual fuere la emoción de aquel que considera el absurdo desenlace –de quien especialmente tiene el triste privilegio de penetrar en la habitación de trabajo del escritor, de apreciar con la mirada el territorio abandonado, las notas, los planes, los borradores que llevan por todas partes la huella sensible de un pensamiento en efervescencia, muy cerca de encontrar su forma–, ella se asocia aún al recuerdo del hombre, a quien súbitamente se le impidió continuar su obra. Cuando ese recuerdo se haya borrado, importará poco, uno se persuade, saber cuándo murió el autor, en qué circunstancias y si tenía o no aún la capacidad de continuar. Pues, así como no podemos imaginar, no tenemos ninguna necesidad de imaginar los movimientos de pensamiento que acompañan su creación, su desorden interior, sus vacilaciones, los intentos en que se sumerge y de los que resurge después de esfuerzos inútiles, los balbuceos entre los cuales se forma su lenguaje, del mismo modo no podemos encontrar en la última derrota en que naufraga su emprendimiento la materia de una reflexión sobre su obra.

Pero, ¿qué significa que una obra se vuelve extraña a las condiciones de su creación? ¿No habrá que entender que ella está más allá de lo acabado y de lo inacabado? Y, en efecto, ¿cómo sería una obra acabada, en el

sentido corriente del término? Para pensarlo, habría que suponer que su sentido fue rigurosamente determinado, que ella habría podido adquirir un día, por el enunciado de ciertas proposiciones, una coherencia tal que cualquier palabra nueva se habría vuelto superflua, habría que ver en ella una larga cadena de demostraciones destinada a encontrar su final en una última prueba. Pero, inmediatamente, se volvería ininteligible el poder que le reconocemos de suscitar indefinidamente la reflexión de futuros lectores, de ligar en una misma interrogación las preguntas que ellos le plantean y las que nacen de la propia experiencia de estos. Una obra acabada sería una obra de la que el autor se hubiera convertido completamente en dueño y de la que el lector, por esa misma razón, sólo tendría que apoderarse a su turno, una obra que entonces sólo tendría, a través de todos los que la leen, un único lector. No podemos decir pues que ella permanecería presente para los hombres a pesar del tiempo transcurrido desde el momento de su creación; no porque las verdades descubiertas habrían dejado de valer como tales, sino porque, instaladas definitivamente en operaciones de conocimiento que siempre sería posible repetir, constituirían una simple experiencia sobre la cual sería inútil volver.

La obra fascina, decíamos: en el momento en que el autor desaparece, ella nos desprende de él y nos obliga a verla como la verán los futuros lectores; pero eso no significa que ha ganado una identidad fuera del tiempo. Lejos de retirarse de nuestro tiempo, como de todo tiempo, ella invade ante nuestros ojos el campo del pasado y del porvenir, adelanta su presencia a lo que todavía no es y el sentido de esa presencia se nos oculta en parte. No dudamos de que ella hablará cuando ya no estemos allí para escucharla –así como continúan hablando las obras del pasado, a enorme distancia de su autor y de sus primeros lectores– y sabemos también que se leerá en ella lo que no estamos incondiciones de leer nosotros, que las interpretaciones mejor fundamentadas no agotarán su sentido. El tiempo nuevo que ella instituye, por ser diferente del tiempo de la historia real, no le es ajeno, pues en todo momento ella existe en la triple dimensión del presente, del pasado y del porvenir y, aunque sigue siendo la misma, siempre está a la espera de su propio sentido. No es sólo su imagen que se renueva, es ella misma que dura, para quien la duración es esencial, puesto que está hecha para vivir la prueba de los cambios del mundo y del pensamiento de los otros. Desde ese punto de vista, tiene una existencia positiva –no porque sea definitivamente lo que es, sino porque da a pensar indefinidamente, nunca decepcionará a quien la interrogue, mañana como ayer se mezclará con nuestras relaciones con el mundo–.

Por lo tanto, importa poco que el escritor parezca haber llegado o no a su final: en cuanto nos encontramos ante su obra, estamos expuestos a una misma indeterminación; y cuanto más penetramos en su mundo, más

crece nuestro conocimiento, menos somos capaces de imponer un límite a nuestras preguntas. Debemos finalmente admitir que no nos comunicamos con ella sino debido a esa indeterminación, no recibimos verdaderamente lo que ella da a pensar sino porque ese don no tiene nombre, porque ella misma no dispone soberanamente de sus pensamientos, sino que permanece dependiente del sentido que quiere transmitir.

Es forzoso por ende reconsiderar el destino de la obra. Pensábamos haber intercambiado la desgracia de la creación interrumpida contra la seguridad y el descanso de la obra acabada. En ella encontrábamos la plenitud del sentido y la solidez del ser. Es verdad, su presencia es tranquilizadora puesto que no tiene límites, puesto que su tiene lugar por derecho propio entre las obras del pasado e irradia lo más lejos que nos plazca imaginar en la dirección del porvenir, puesto que la idea misma de que ella pueda un día borrarse de la memoria de los hombres es impotente contra la certeza de que, mientras la literatura vehicule una interrogación sobre nuestra relación con el mundo, ella seguirá siendo una referencia viva. Pero esa presencia se da como un enigma, pues la obra no apela a volverse hacia ella sino para volverse sensible ante cierta imposibilidad de ser. A esa imposibilidad le da una figura singular, pero no la soluciona. Para ella es esencial dar testimonio de ese hecho, permanecer separada de ella misma como permanece separada del mundo del cual quiere captar su sentido.

Así volvemos a descubrir la muerte en la obra porque su poder está ligado a su imposibilidad última, porque todos los caminos que ella abre y mantendrá siempre abiertos son y serán sin final. En vano intentamos alejar la amenaza de esa muerte: imaginamos que lo que la obra no ha podido decir, otros lo dirán en el futuro, pero lo que ella no ha dicho le pertenece y los pensamientos que ella suscita no se inscribirán en una nueva obra sino lejos de aquella, en virtud de un nuevo comienzo. El sentido que ella dispensa permanece siempre en suspenso. El círculo que ella traza circunscribe cierto vacío o ausencia.

Tal es quizá la causa de nuestra conmoción ante la obra inacabada; lo que nos coloca brutalmente frente a una ambigüedad esencial a la cual preferimos dar la espalda la mayoría de las veces. Lo que desconcierta no es que la última parte del discurso se nos oculte, que el objetivo al cual el escritor se acercaba sea ahora inaccesible, puesto que ese objetivo jamás será alcanzado en realidad; es que, al mismo momento, deberíamos descubrir la necesidad inscripta en la obra –el movimiento profundo por el cual ella se instala en la palabra para abrirse a un inagotable comentario del mundo, su advenimiento a un orden de existencia donde ella parece establecerse para siempre– y esa oscura interrupción que la deja a medio camino de su propósito, la relega a las fronteras de hecho de su expresión y hace dudar súbitamente de la legitimidad de su tarea. Podemos persuadirnos ciertamente de que la

inseguridad en la que nos abandona motiva y alimenta nuestra interrogación sobre el mundo, que la obra habla aún cuando se calla, por la virtud que tiene de designar lo que está y estará siempre más allá de lo expresable, lo que no impide que se haya consagrado al develamiento incesante del sentido, que toda su verdad radique en ese develamiento y que no pueda encontrar un final sin que el velo lo envuelva a su vez y sin que sus vías se pierdan en la oscuridad.

Aquel a quien advienen tales pensamientos está menos dispuesto aún a olvidarlos ante este último escrito de Maurice Merleau-Ponty puesto que sabe que eran los suyos y asimismo aprende de él a ver hacia dónde lo llevan. Releyendo, por ejemplo, El filósofo y su sombra, El lenguaje indirecto y las voces del silencio, *las Notas preparadas para* Los filósofos célebres *o las páginas que nos deja el escritor después de su muerte, veremos que nunca dejó de interrogarse sobre la esencia de la obra filosófica. Ya era para él un problema comprender el lazo extraño que unía su empresa con la de sus predecesores y, mejor que nadie, puso en evidencia la ambigüedad de una relación que nos abre y nos cierra a la vez a la verdad de lo que fue pensado por otro, revela la profusión de sentidos detrás de nosotros y, simultáneamente, una distancia infranqueable entre el presente y el pasado en la cual se pierde el sentido de la tradición filosófica y nace la exigencia de retomar en soledad, sin soporte externo, el trabajo de expresión. Ahora bien, las preguntas que él se planteaba con respecto al pasado, ¿cómo podrían haber dejado de solicitarlo cuando se volvía hacia el porvenir de la filosofía y buscaba medir el alcance de sus propias palabras? Era lo mismo admitir que, por ricas de sentido que fueran las obras del pasado, nunca eran completamente descifrables y no nos librarían de la necesidad de pensar el mundo como si debiera ser pensado por primera vez y de reconocer a los que vendrían después de nosotros el derecho de ver, a su vez, con una mirada nueva o, al menos, de poner en otra parte el centro de la interrogación filosófica. Al mismo tiempo, él refutaba la idea de que la tarea del filósofo haya coincidido alguna vez con la construcción del sistema y, por el mismo motivo, se negaba a elevar su propia experiencia a lo absoluto y a buscar allí la ley de toda experiencia posible. Convencido de que la obra sólo subsiste como fuente de sentido porque, en su tiempo, el escritor supo pensar lo que el presente le daba a pensar, que nos comunicamos con ella cuando volvemos a tomar posesión del presente antiguo, pero que esa posesión está siempre obstruida en tanto nosotros mismos necesitamos concebir todas las cosas desde el punto de vista en el que estamos; también lo estaba de la legitimidad de su búsqueda, de su poder, ciertamente, de hablar por otros que ignoraban todo de su situación, pero también de su impotencia para hacer que lo que premiaba sus preguntas y originaba esencialmen-*

te su idea de la verdad se mantuviera en adelante bajo la misma luz. De tal modo, pensaba, nuestro trabajo de expresión sólo se conecta con el de los otros por vías de las que no somos dueños y siempre debemos dudar de que ellos busquen en él lo que nosotros buscamos por un movimiento que nos parece el de la pura verdad filosófica. Y es evidente que una duda tal no arruinaba en su pensamiento la idea de una unidad de la filosofía. Justamente porque esta es a sus ojos interrogación perpetua, estipula a cada instante que no hay que presuponer nada, que hay que desestimar la experiencia y correr el riesgo de abrir un camino que no lleve a ningún lado. En virtud de la misma necesidad, cada tarea se presenta como irremediablemente solitaria y se parece a todas aquellas que la precedieron y que le sucederán. Hay pues, claramente, a pesar de las apariencias, un gran discurso que se desarrolla, dentro del cual se fundan las palabras de cada uno, pues aunque nunca concierten una historia lógicamente articulada, al menos son tomadas del mismo impulso del lenguaje y se destinan al mismo sentido. Pero la certeza de que un discurso tal nos sostiene no puede hacer que las fronteras entre las obras se borren ni que estemos seguros de serle fiel cuando descubramos en nuestra experiencia la necesidad de pensarla. La ambigüedad nunca desaparece puesto que en ningún momento podemos desligar completamente la interrogación de las obras en las que ella encontró su forma, puesto que sólo estamos realmente indiciados cuando penetramos en sus recintos, y porque, finalmente, interrogar por nosotros mismos también es hablar, encontrar la dimensión de nuestra búsqueda en un lenguaje. De tal modo que nos enfrentamos siempre con el hecho de la obra y su oscuridad, con que todas nuestras preguntas sobre el mundo, las que pensamos descubrir en la lectura de nuestros predecesores y las que pensamos extraer de nosotros mismos, se muestran necesariamente acompañadas por una pregunta sobre el ser del lenguaje y de la obra: pregunta que no anula la convicción de que el sentido se da a nosotros, sino que crece al mismo tiempo que ésta, a tal punto continúan siendo oscuros el fundamento de ese sentido y la relación de la obra con lo que es.

El hecho de que debamos, ahora que Merleau-Ponty ha muerto, mirar su obra como una obra entre otras, como él mismo miraba y nos enseñaba a mirar la de los otros, en cierto sentido, no nos ayuda en absoluto. No porque él se prohíba reducir el sentido a lo que el mundo le da a pensar en el presente y marque de antemano el lugar de nuestra libertad, nosotros podemos asumirla más fácilmente, tener en cuenta lo que su tarea implicaba y lo que sería la nuestra dentro de la filosofía. Cuando se nos hace sensible la paradoja constitutiva de la obra –ese hecho de que ella quiere nombrar el ser como tal y se encuentra repitiendo en su ser el enigma al cual se enfrenta, y que reivindica el todo de la interrogación sin poder hacer algo mejor que abrir un camino cuyo sentido será para

los otros siempre incierto–, cuando se revela la ambigüedad de nuestra relación con ella –el hecho de que aprendamos a pensar en ella y, ante la imposibilidad de poseer su dominio, debamos poner nuestra atención en otra parte–, nuestra indecisión no hace más que crecer. Pero quizá, si rememoramos esas preguntas que fueron las de nuestro filósofo, estaremos mejor dispuestos para acoger su pensamiento, especialmente el último escrito que sólo pudo comenzar, para conmensurar el acontecimiento de este último comienzo en el cual su tarea iba a encontrar el final, para entender finalmente cómo el sentido de su discurso se comprueba en el ser de su obra.

A su muerte, Merleau-Ponty trabajaba en una obra, Lo visible y lo invisible, *de la que sólo el principio estaba redactada. Esta demuestra su esfuerzo para dar una expresión nueva a su pensamiento. Basta con leer algunos de sus ensayos reunidos en* Signos, *el prefacio que los precedió y* El ojo y el espíritu, *escritos que pertenecen al último período de su vida, para persuadirse de que, lejos de constituir el estado definitivo de su filosofía, sus primeras obras, con justicia célebres, no habían hecho más que plantear las bases de su emprendimiento, crear en él la necesidad de ir más allá. Pero* Lo visible y lo invisible *debía poner a plena luz el camino recorrido desde el tiempo en que la doble crítica del idealismo y del empirismo le hacían abordar un nuevo continente. En las páginas que nos quedan y en las notas de trabajo que las acompañan, se vuelve manifiesta la intención de retomar los antiguos análisis sobre la cosa, el cuerpo, la relación del vidente y de lo visible para disipar su ambigüedad y para demostrar que ellas adquieren todo su sentido solamente por fuera de una interpretación psicológica, que conciernen a una nueva ontología. Sólo esta puede ahora fundar su legitimidad, así como sólo ella permitirá enlazar las críticas dirigidas a la filosofía reflexiva, a la dialéctica y a la fenomenología –críticas hasta entonces dispersas y aparentemente tributarias de descripciones empíricas–, revelando la imposibilidad en la que nos encontramos en adelante de mantener el punto de vista de la conciencia.*

No hay duda alguna de que, cuando Merleau-Ponty emprende este trabajo, considera que tiene su obra ante él y no detrás. No piensa en aportar un complemento o correcciones a sus escritos anteriores, hacerlos más accesibles al público o solamente defenderlos contra los ataques de los que son objeto, como si tuvieran para él una identidad definida. Lo que ya ha hecho sólo cuenta en la medida en que descubre allí la finalidad de una tarea; su experiencia no tiene valor sino porque da el poder de continuar y ese poder sólo puede ejercerse a costa de un cambio radical del trabajo anterior, de su reorganización según dimensiones nuevas. La certeza de que sus primeros intentos no eran vanos proviene para él solamente de la necesidad en que lo colocan de volver sobre ellos para pensarlos y satisfacer lo que ellos demandan.

Que el lector no pueda compartir plenamente esa sensación es indudable. Las cosas dichas tienen, para él, un peso que le otorga el escritor y nos arrastra hacia ellas. Cuando lee las primeras obras de Merleau-Ponty, descubre ya una filosofía. Mientras que en él despiertan mil preguntas que lo disponen a esperar la continuación, también mientras que esa espera lo sitúa, decíamos, en el mismo tiempo que el del autor, percibe ideas, si no tesis, cuya consistencia es indudable para él. A esas ideas confrontará desde ese momento las palabras del escritor para buscar su confirmación o, por el contrario, variaciones, o incluso una refutación. Pero, para el escritor, lo dicho pesa con otro peso, instaura una presión sorda sobre la palabra, es de lo que hay que hacerse cargo, con lo que habrá que contar siempre, no es en absoluto una realidad positiva. Las ideas que tiene detrás de él son huecas, tanto más eficaces puesto que carecen de todo lo que ellas demandan pensar, y es ese vacío bien determinado lo que sostiene su tarea. Y, sin duda, nada puede hacer que la perspectiva del escritor y la del lector coincidan, pues su ilusión procede de motivos complementarios. Como se ha observado con frecuencia, uno no puede ver lo que escribe y escribe porque no ve; el otro, por el contrario, sólo puede ver. Por otra parte, la obra que el autor no puede mirar es para él como si no existiera y siempre busca en la escritura asegurarse de lo que ella debe ser, mientras que, al dirigirse a nuestra mirada de lector, intenta considerarla como una cosa entre otras, una cosa que es puesto que es percibida, y de la cual él sólo tiene para conocer sus propiedades. Esa distancia de una perspectiva a la otra se acrecienta de pronto infinitamente con la muerte del filósofo, pues es su obra completa la que se encuentra convertida en cosa dicha y, a partir de entonces, se da con la apariencia de un objeto. Incluso la imagen que él se hacía de su trabajo futuro, cuando la descubrimos al leer sus papeles personales, no resquebraja nuestra certeza de estar ante una obra, y el último escrito –a pesar de su carácter truncado– provee también la oportunidad de dimensionarla, de captarla mejor, ya que dispensa informaciones determinantes sobre su naturaleza. No obstante, el momento en que descubrimos este último escrito es también aquel donde nuestra ilusión vacila. Tan natural nos parece buscar en él, si no el sentido definitivo, al menos el que le dará a sus obras anteriores, como difícil es reconocer esa culminación en los trazos de una introducción donde se multiplican las preguntas, donde las respuestas son siempre diferidas, donde el pensamiento se apoya constantemente en un discurso futuro, ahora interrumpido.

Y, de hecho, tal es la función de las ciento cincuenta páginas manuscritas a las cuales se encuentra reducido Lo visible y lo invisible*: introducir. Se trata de dirigir al lector hacia un campo al que sus hábitos de*

pensamiento no hacen inmediatamente accesible. Se trata especialmente de persuadirlo de que los conceptos fundamentales de la filosofía moderna -por ejemplo, las distinciones entre sujeto y objeto, entre esencia y hecho, entre el ser y la nada, las nociones de conciencia, de imagen, de cosa- que se utilizan constantemente implican ya una interpretación singular del mundo y no pueden aspirar a una dignidad especial cuando nuestro propósito es justamente ponernos frente a nuestra experiencia para buscar en ella el nacimiento del sentido. ¿Por qué devino necesario un nuevo comienzo? ¿Por qué ya no podemos pensar en el marco de los antiguos sistemas, ni siquiera construir en el suelo donde los vemos introducir sus raíces, cuán diferentes sean en su orientación? Es lo que el autor se esfuerza en decir en primer lugar. Apela a un examen de nuestra condición tal cual es antes de que la ciencia y la filosofía compongan con ella una traducción que obedezca a las exigencias de su lenguaje respectivo y antes de que lleguemos a olvidar que ellas mismas tienen cuentas que rendir acerca de su propio origen. Pero este examen no está presentado, sólo está anunciado; únicamente puntos de referencia dejan entrever lo que sería una descripción de la experiencia fiel a la experiencia. La propia forma del discurso es una advertencia. Permanentes reservas, alusiones a lo que será dicho más adelante, el giro condicional, impiden encerrar el pensamiento en los enunciados presentes. Cuando llegue el momento, dice en esencia el autor, el verdadero sentido de la exposición se develará; el argumento, agrega, tendría una extensión diferente si no estuviera apresurado por señalar primero las grandes líneas de su búsqueda. Pero sería un error tomar esas precauciones como artificios, hay que leer las páginas que nos fueron dejadas como el autor deseaba que las leyéramos, en el pensamiento de que todo lo que allí se dice es aún provisorio y, como nuestra expectativa de la continuación no puede ser colmada, hay que leerlas tal cual están, ligadas a las páginas que le faltan: por fuerte que sea nuestra inclinación a buscar en el campo presente del discurso un sentido suficiente, no podemos ignorar el vacío que contiene en su centro. La obra es tanto más abierta cuanto que no toma forma ante nosotros sino para designar lo que le resulta imposible decir. Y la primera justicia que hay que hacerle, sin duda, es la de ver cómo se presenta, la de conocer el estado de privación en el cual ella nos coloca, de conmensurar la pérdida a la cual ella nos vuelve sensibles, la de saber, finalmente, que esa pérdida no puede ser colmada y que nadie puede dar expresión a lo que ha quedado para ella imposible de expresar.

Pero quizá nos equivocaríamos aun más gravemente si, al persuadirnos de ese modo de que la primera parte de Lo visible y lo invisible *tiene valor de introducción, quisiéramos concluir que ella se queda más acá de lo esencial. Eso sería ya ignorar la naturaleza de la obra de pensa-*

miento, pues en esta la iniciación es siempre decisiva, la verdad del recorrido siempre anticipada en el primer paso; más aun: en un momento del discurso se crea una relación entre lo que ha sido dicho y lo que no se dijo todavía, que acompaña todo enunciado y hace nacer, más allá de la sucesión de las ideas, una profundidad de sentido en el que ellas coexisten, se revelan consubstanciales y, sin dejar de inscribirse en el tiempo, se imprimen simultáneamente en un mismo campo –de tal modo que, una vez abierta esa dimensión, estamos en presencia de la obra y esta sobrevive a la amputación que el destino le inflige–. Pero, en este caso particular, sería sobre todo desconocer la intención del escritor que se empeña desde el comienzo de su obra en hacer sensible el lazo de todas las cuestiones de la filosofía, su implicación recíproca, la necesidad de la interrogación de la que ellas proceden y, lejos de abandonarse a consideraciones preliminares, reúne en un primer esbozo la mayoría de los temas que quiere mover y remover a continuación. Lo que nos ofrece esta primera parte no es, por ejemplo, la exposición de un método: contiene más bien una advertencia contra lo que comúnmente se llama método, es decir, contra la tarea de definir un orden de demostración que valdría por sí mismo, independientemente de un desarrollo efectivo de pensamiento; ella quiere que el sentido emerja de la descripción de la experiencia y de las dificultades que ella presenta en cuanto queremos pensarla según las categorías de la filosofía pasada, o pensarla en general; esta primera parte no quiere enunciar un principio o principios que permitirían reconstruir la experiencia, pero propone explorarla en todas las direcciones, interrogando a la vez nuestra relación con el mundo tal como creemos vivirlo ingenuamente y el medio cultural en el cual esa relación se inscribe y encuentra un estatus determinado. Pero, para que ese propósito tome forma, es necesario que ya hayamos considerado nuestra situación: debemos examinar –y es claramente la tarea que Merleau-Ponty se asigna desde el comienzo– el movimiento que nos lleva a adherir a las cosas y a los otros y las ambigüedades a las cuales este se expone; por qué es irresistible y, en cuanto queremos pensarlo, se transforma en enigma; debemos confrontar lo que el escritor llama nuestra «fe perceptiva» con las verdades de la ciencia, descubrir que esta, que parece disponer soberanamente de su objeto ya que lo construye a partir de sus definiciones y conforme a su ideal de medida, no puede esclarecer la experiencia del mundo en la cual ella abreva, sin decirlo, y finalmente, cuando encuentra en sus operaciones la huella de una implicación del sujeto de conocimiento en lo real, se revela tan desvalida como la conciencia para darle un estatus; es necesario, en fin, recorrer el camino de la reflexión que es el de la filosofía moderna –al término del cual todos los problemas parecen resueltos, pues el pensamiento acompaña ahora en toda su extensión a la vida perceptiva y lleva en él el principio de una

discriminación entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario– y ver en qué condiciones se alcanza esa «solución», a costo de qué mutilación nuestras circunstancias se convierten en simple objeto de conocimiento, nuestro cuerpo en una cosa cualquiera, la percepción en pensamiento de percibir, la palabra en significación pura, por cuáles artificios el filósofo logra ocultar su injerencia en el mundo, en la historia y en el lenguaje.

Esta primera elucidación supone ya un ir y venir entre la descripción de la experiencia y la crítica del saber filosófico, no porque debamos denunciar los errores de la teoría con respecto a lo que es, sino porque, lejos de abandonar la filosofía pasada para edificar un nuevo sistema sobre tabla rasa, aprendemos en ella a ver mejor y, al hacernos cargo de su tarea, al pretender solamente llevarla hasta el final, esclarecemos nuestra propia situación a partir de lo que ella nos da a pensar sobre el mundo. De ese modo, nos encontramos en plena búsqueda, ocupados en marcar ya el campo de nuestras preguntas, en articular unas con respecto a otras, en descubrir la necesidad que las mueve, cuando sólo pensábamos en comenzar a avanzar.

En cierto sentido, hay claramente comienzo, pero en otro, esta imagen nos pierde. Pues es verdad que el autor, a la vez que pretende buscar un nuevo comienzo, se impide la búsqueda de un punto de origen que permitiría trazar la vía del saber absoluto. Es en esto, quizás, que su empresa se distingue más profundamente de la de sus predecesores. Estaba tan convencido de la imposibilidad en la que se encuentra la filosofía de establecerse como pura fuente de sentido que primero quería denunciar su ilusión. De ese modo, en los primeros esbozos de introducción, partía de la observación de que no podemos descubrir un origen en Dios, en la naturaleza o en el hombre, que tales intentos se encuentran de hecho en el mito de una explicación total del mundo, de una adecuación completa del pensamiento y del ser, que no tiene en cuenta en absoluto nuestra inserción en el ser del que hablamos, que por otra parte ese mito ya no sostiene en nuestro tiempo ninguna búsqueda fecunda y que disiparlo no es recaer en el escepticismo y el irracionalismo sino, por primera vez, conocer la verdad de nuestra situación. Una idea tan constante en él que la encontramos expresada en la última nota de trabajo, escrita dos meses antes de su muerte: «Mi plan... debe ser presentado –dice– sin ningún compromiso con el humanismo, tampoco con el naturalismo ni con la teología. Se trata, precisamente, de mostrar que la filosofía ya no puede pensar según la escisión: Dios, el hombre, las criaturas – que era la escisión de Spinoza...».

Si hay necesidad de un nuevo comienzo, es, pues, en un sentido completamente nuevo. No se trata de barrer con las ruinas para sentar bases nuevas, se trata más bien de reconocer que, digamos lo que digamos del ser, lo habitamos a través de todo nuestro «nosotros

mismos», que nuestro trabajo de expresión es también una instalación en él, que finalmente nuestra interrogación es, por la misma causa, sin origen y sin final, puesto que nuestras preguntas surgen siempre de preguntas más antiguas y que ninguna respuesta puede disipar el misterio de nuestra relación con el ser.

Kafka ya decía que las cosas se presentaban a él «no por sus raíces, sino por un punto cualquiera situado cerca de su mitad». Lo decía sin duda para dar testimonio de su miseria; pero el filósofo que se desprende del mito de la «raíz» acepta resueltamente situarse en ese medio y partir de ese «punto cualquiera». Tal limitación es la señal de su adhesión, y porque se somete a ella mantiene la esperanza de progresar de un campo al otro, en un laberinto interior donde se borran las fronteras de lo visible, donde toda pregunta sobre la naturaleza conduce a una pregunta sobre la historia, toda pregunta de ese tipo a una pregunta sobre la filosofía de la naturaleza o de la historia, toda pregunta sobre el ser a una pregunta sobre el lenguaje. En una empresa tal, se pueden ver etapas, pero no distinguir los preparativos y la exploración en sí misma. Al hablar de su búsqueda, Merleau-Ponty dice una vez que se trata de una «elevación in situ»; la mayoría de las veces, él la ve describir un círculo, que lo hace pasar y volver a pasar por los mismos puntos de detención. Sea cual fuere la imagen, nos impide pensar que no estemos, desde el comienzo, reñidos con lo esencial. Por el contrario, debemos admitir que la introducción es el primer recorrido del círculo y que, llevada a su término, la obra no habría por ello franqueado los límites, a tal punto es seguro que ella descubre su poder de expresión dentro de esos límites y por ese movimiento.

Por lo tanto, es verdad que las ciento cincuenta páginas manuscritas a las que se reduce en el presente Lo visible y lo invisible *debían integrar el comienzo y se ofrecen todavía a nosotros como una introducción, y a la vez es cierto que son más que eso, que contienen el sentido de la obra y nos llaman a descubrir en ellas que la continuación de la obra habría sido algo diferente a la ilustración o al comentario de las ideas enunciadas en su primera parte y que esta la anticipa, permite evocarla.*

No obstante, quizás esta paradoja nos asombraría menos si viéramos cómo se funda en el lenguaje de la obra, en el trabajo de escritura tal como lo concebía el escritor. Es un hecho destacable que, aunque quisiéramos reconstituir las principales articulaciones de la obra que él preparaba, estaríamos en la imposibilidad material de lograrlo. En efecto, numerosas notas de trabajo, esbozos antiguos, unas pocas indicaciones de plan, extremadamente breves y que no concuerdan todas entre ellas, permiten entrever la amplitud de su búsqueda. Pero saber que ella volvería detalladamente sobre el problema de la percepción y daría un amplio lugar, en especial a los trabajos recientes de la psicología

experimental y de la psicología de la Forma, que el análisis del concepto de naturaleza habría requerido una descripción del organismo humano, del comportamiento animal y del examen de los fenómenos de evolución, que esos mismos estudios habrían determinado la crítica de lo que el autor llamaba el «complejo de la filosofía occidental», que tal crítica, a su vez, debía encontrar su resultado en una nueva concepción de la historia y de la relación naturaleza-historia, que finalmente –es la hipótesis menos dudosa de todas– la obra terminaría con una reflexión sobre el lenguaje y sobre esa forma particular de lenguaje que es el discurso filosófico, volviendo así al final sobre el misterio de su origen, todo esto nos deja en la ignorancia del camino que habría seguido esta obra, del orden de sus etapas o de las revoluciones del pensamiento. ¿Cómo creer pues que la resistencia de Merleau-Ponty a trazar planes, a preparar por esquemas lo que se proponía decir y a mantenerse en sus proyectos era un rasgo de su temperamento? La verdad, claramente, es más bien que su experiencia de hombre que filosofa coincidía con su experiencia de escritor, le impedía dominar su propio trabajo como imagina dominarlo aquel para quien el sentido puede ser definitivamente poseído. El necesitaba dar prueba de ese sentido en la escritura. Convencido de que no hay punto privilegiado desde el cual se revele como un panorama la naturaleza, la historia, el propio ser, o como se ha dicho frecuentemente, que el pensamiento de sobrevuelo nos despega de la verdad de nuestra situación, necesitaba al mismo tiempo renunciar a la ilusión de ver su obra propia como un cuadro; obligarse a caminar en la penumbra para descubrir la conexión interior de sus preguntas, permitir el derecho a lo que demanda aquí y ahora ser dicho sin abandonarse jamás a la seguridad de un sentido ya trazado, ya pensado. De modo que, a fin de cuentas, es por una única razón que nos encontramos inducidos a buscar en lo que está escrito la esencia de la obra e impedidos de imaginar la continuación del discurso como la simple prolongación de su comienzo. El lenguaje del filósofo nos enseña una necesidad que no es lógica, sino ontológica, por lo que encontramos en él más que un sentido, un sentido del sentido, y en cuanto éste nos falta perdemos el contacto con lo que daba profundidad, movimiento y vida a las ideas. En la misma medida que debemos estar atentos a la palabra del escritor, tratar cuidadosamente todas sus resonancias en el espacio que ella habita, se nos impide franquear los límites de ese espacio y violar la zona de silencio que lo envuelve. Esa palabra y ese silencio es lo que hay que escuchar juntos –ese silencio que sucede a la palabra, que no es una nada ya que depende todavía de ella y en adelante la sostiene–.

Sobre la relación entre la palabra y el silencio ya meditaba Merleau-Ponty. En una nota escribe: «Haría falta un silencio que envuelva a la palabra después de que uno se ha percatado de que la palabra envolvía

al pretendido silencio de la coincidencia psicológica. ¿Qué será ese silencio? Así como la reducción, finalmente, no es para Husserl inmanencia trascendental sino develamiento de la Weltthesis, ese silencio no será lo contrario del lenguaje». Eso implicaba hacernos entender que la palabra está entre dos silencios: da expresión a una experiencia muda, ignorante de su propio sentido, pero solamente para hacerla aparecer en su pureza; no rompe nuestro contacto con las cosas, no nos saca del estado de confusión en el que estamos con todas las cosas, sino para despertarnos a la verdad de su presencia, para hacer sensibles sus relieves y el lazo que nos liga a ellas. Al menos eso sucede con la palabra que habla conforme a su esencia y, si se trata del discurso filosófico, con esa palabra que no cede al vértigo de la elocuencia, no quiere satisfacerse, encerrarse en ella misma ni en su sentido, sino que se abre al afuera y conduce a él. Pero si ella, que nace del silencio, puede buscar completarse en el silencio y hacer que ese silencio no sea su contrario, es porque entre la experiencia y el lenguaje hay, por principio, intercambio; porque la experiencia no es nada con lo que se pueda coincidir, conlleva una trascendencia puesto que ya es en sí misma diferenciación, articulación, estructuración, y de algún modo ella apela al lenguaje; es porque el lenguaje es también experiencia, porque, según escribe tan claramente Merleau-Ponty, hay un ser del lenguaje en el cual se repite el enigma del ser, porque más allá del movimiento de las significaciones puras permanece la masa silenciosa del discurso, lo que no es del orden de lo que se puede decir, y porque la más alta virtud de la expresión es develar ese pasaje continuo de la palabra al ser y del ser a la palabra o esa doble apertura de uno sobre la otra. Pensar este intercambio es a lo que sin duda Lo visible y lo invisible *debía aplicarse para terminar. Pero es inquietante que las últimas líneas, las últimas palabras del escritor sean para evocarlo. Merleau-Ponty escribe: «En cierto sentido, como dice Husserl, toda la filosofía consiste en restituir un poder de significar, un nacimiento del sentido o un sentido salvaje, una expresión de la experiencia por la experiencia que esclarece especialmente el campo particular del lenguaje. Y, en cierto sentido, como dice Valéry, el lenguaje es todo pues no es la voz de nadie, es la voz de las cosas, de las ondas y de los vientos. Y lo que hay que comprender es que, de una de estas ópticas a la otra, no hay transposición dialéctica, no tenemos que reunirlas en una síntesis; son dos aspectos de la reversibilidad que es verdad última».*

Al lector no se le escapará ver un signo en el hecho de que el azar selle el libro con verdad última, de que este, lejos del final al que apuntaba, se cierre con un pensamiento que es su prefiguración –como el trazo de una advertencia que la obra, a falta del hombre, supo entender–. Pero ese signo no puede hacer olvidar el sentido y también hay que reconocer que lo que aquí está dicho, en el último momento, es de una naturaleza

que esclarece el problema de la obra filosófica –de la obra en general y de esta que leemos–. Pues es en ella donde se devela la reversibilidad de la experiencia y del lenguaje. El hecho de que ella lleve o pretenda llevar la tarea de expresión hasta sus límites extremos, que quiera acoger la verdad de la experiencia tal como es antes de ser puesta en palabras y, simultáneamente, quiera concentrar y agotar en ella todos los poderes de la palabra, hace que descubra la imposibilidad de establecerse aquí o allá, que vea invertir su movimiento en los dos sentidos y se obligue finalmente a dar testimonio de esa indeterminación que hace a su existencia. La reversibilidad de la que habla el filósofo se enuncia en la forma de su obra antes de que la nombre. Más aun: al nombrarla no hace más que expresar fielmente el sentido de su empresa. Pues esta supone que, aunque no sea vana, no podemos encontrar un absoluto en la experiencia ni hacer del lenguaje un absoluto, que esa potencia anónima que llamamos experiencia o lenguaje no es una realidad positiva que se basta a sí misma, que hay en el ser como una necesidad de la palabra y en la palabra como una necesidad del ser, indisociables una de la otra, que hablar y vivir son del mismo modo fuente de preguntas y que estas se relacionan unas con otras. Así, la «verdad última» con la que termina Lo visible y lo invisible *es también aquella de la cual la obra extrae su origen; esa verdad no constituye un punto de detención, no da reposo al pensamiento, señala más bien el punto de pasaje que es para la obra el de su fundación continua.*

Nosotros preguntamos: ¿cómo escuchar el silencio que sucede a la palabra? Pero, si lo hacemos, es porque ella nunca lo abolió, porque a cada instante ella conduce más allá de sí misma y nos impide replegarnos dentro de los límites del sentido inmediatamente dado. El silencio último no está hecho más que de esos silencios reunidos, se extiende más allá del discurso, pues no dejó de servirle de fondo; de modo que es lo mismo escuchar ese discurso y ese silencio, saber detenerse en la frontera de lo dicho y reconocer que no hay frontera entre el lenguaje y el mundo.

Sin embargo, es verdad que si Lo visible y lo invisible *da el poder de entender, es porque las preguntas que planteamos ante la obra y su carácter incompleto coinciden con las que se planteaba el autor cuando se obligaba a escribir de modo que no le fuera contrario, no digamos una súbita e imprevisible supresión de la palabra, sino el final de su empresa que, cualquiera haya sido, no debía ser solamente un final, sino también debía significar la ausencia de todo final. El deja entrever por un momento el sentido de esa tarea cuando se pregunta, en el transcurso de la obra, lo que puede ser la expresión filosófica: «... las palabras más cargadas de filosofía –observa– no son necesariamente las que encierran lo que dicen. Son más bien las que acceden más enérgicamente al*

Ser, porque expresan más de cerca la vida del todo y hacen vibrar nuestras evidencias habituales hasta desarticularlas. Se trata entonces de saber si la filosofía, como reconquista del ser en bruto o salvaje, puede realizarse por los medios del lenguaje elocuente, o si no habría que usarlo de un modo que le quitase su poder de significación inmediata o directa, para igualarlo a lo que ella quiere decir de todas maneras».

Un pasaje enigmático, sin duda. La respuesta no acompaña a la pregunta. No dice lo que sería una obra que se privara de los medios del lenguaje elocuente; lo que sería, para retomar una fórmula empleada por el autor en otras circunstancias, un «lenguaje indirecto» de la filosofía. Sabemos solamente que jamás dejó de reivindicar para ella un modo de expresión original y no pensaba en absoluto substituirlo por el lenguaje del arte o de la poesía. No obstante, cuando leemos al escritor, esta confidencia se esclarece, pues se demuestra que sus propias palabras no encierran lo que dicen, que su sentido desborda siempre la significación inmediata o directa y que finalmente su poder de acceder al ser está ligado a la fuerza de la interrogación que las anima. ¿No debemos comprender justamente que el lenguaje filosófico es el lenguaje interrogativo? Si esto no puede ser afirmado en términos positivos, es porque ninguna fórmula puede hacer entender lo que es la interrogación. Merleau-Ponty puede, en numerosas ocasiones, nombrarla, decir lo que no es –el enunciado de preguntas que como todas las preguntas de conocimiento demandan ser borradas ante las respuestas– y por qué ella se renueva indefinidamente en contacto con nuestra experiencia; sin embargo, toda definición nos desviaría de ella haciéndonos olvidar que es en la vida y en el lenguaje donde ella se despliega o, para decirlo mejor, que ella no es más que vida y lenguaje, esa vida y ese lenguaje asumidos. Para hacer justicia a la interrogación, no le basta al filósofo con declarar que es interminable, que el hombre nunca ha dejado de plantear preguntas sobre su situación en el mundo pues, por verdadera que sea una idea como esa, es demasiado general para tener consistencia, aunque deba conducirla eficazmente, trazarle un camino, hacer de tal modo que, en la obra, las respuestas suscitadas por las preguntas no pongan en ninguna parte un final a la reflexión, que de un campo de experiencia a otro el pasaje sea siempre preservado, que el sentido se devele en la imposibilidad en la que nos encontramos de permanecer en ningún lugar, finalmente, que el discurso en su integridad sea como una sola y misma frase donde uno pueda distinguir, ciertamente, momentos, articulaciones y pausas, pero cuyo contenido, en cada proposición, nunca sea indisociable del movimiento total.

Y de hecho, desde el comienzo hasta el final, Lo visible y lo invisible *es un intento por mantener la interrogación abierta. No el ejercicio de una duda melódica y deliberada, del cual el sujeto extraería la ilusión de desprenderse de todas las cosas y que prepararía la restauración de*

un pensamiento seguro de sus derechos, sino exploración continua de nuestra vida perceptiva y de nuestra vida de conocimiento; no negación de certezas comunes, destrucción de nuestra fe en la existencia de las cosas y de los otros, sino adhesión dada a esas certezas, a esa fe, a tal punto que la insistencia en abrazarlas revela que ellas son indisociablemente certeza e incertidumbre, fe y no fe; pasaje de algún modo a través de la opinión para alcanzar las ambigüedades que ella contiene; no refutación de las teorías de los filósofos, sino retorno a lo que era en su origen para descubrir que ellas conducen más allá de las respuestas que aportan; interrogación, finalmente, que no deja de referirse a sí misma, no pierde de vista la condición del interrogador, se sabe capturada en el ser mientras que se entrega a su expresión.

Si la filosofía encuentra a través de ese lenguaje el medio para «igualar lo que ella quiere decir de todos modos» es porque el secreto de nuestra temporalidad se encuentra enunciado por la de la obra, porque ésta nos enseña a reconocer la continuidad, la indivisión de una experiencia de la que cada momento es tomado con todos los otros en la misma exhalación de tiempo, y simultáneamente el movimiento que impide fijar el sentido de la cosa, visible o invisible, y hace surgir de manera indefinida, más allá de lo dado presente, el contenido latente del mundo.

Pero al arribar la obra a esa conciencia de sí misma, al saber ella que es y es solamente el lugar de la interrogación, ¿no es entonces cuando concuerda silenciosamente con su final? Pues aquel que va hasta el final de la interrogación no puede sino descubrir y hacernos descubrir la contingencia de la palabra. Es lo mismo para él afrontar la región oscura donde nacen sus pensamientos y la región donde estos están destinados a deshacerse. Y es lo mismo para nosotros leer en todas partes las señales de su presencia y sentir su ausencia inminente. La interrogación verdadera es frecuentación de la muerte y no nos sorprende que el filósofo que raramente la nombra tenga sin embargo el enorme poder, en su último escrito, de orientarnos hacia ella.

CLAUDE LEFORT

ÍNDICE

Prólogo 7

LO VISIBLE Y LA NATURALEZA
La interrogación filosófica

Reflexión e interrogación 17
Interrogación y dialéctica 55
Interrogación e intuición 99
El entrelazo – el quiasmo 119

Anexo

El ser preobjetivo: el mundo solipsista 143
Notas de trabajo 149
Índice de notas de trabajo 243

Nota final 249

De la gran obra con la que soñaba Merleau-Ponty sólo quedan ciento cincuenta páginas manuscritas. ¿Cuál es su función? Introducir. Se trata de dirigir al lector hacia un campo que sus hábitos de pensamiento no le hacen inmediatamente accesible. Se trata especialmente de persuadirlo de que los conceptos fundamentales de la filosofía moderna –por ejemplo, las distinciones entre sujeto y objeto, entre esencia y hecho, entre el ser y la nada, las nociones de conciencia, de imagen, de cosa– que se utilizan constantemente implican ya una interpretación singular del mundo y no pueden aspirar a una dignidad especial cuando nuestro propósito es justamente ponernos frente a nuestra experiencia para buscar en ella el nacimiento del sentido. ¿Por qué devino necesario un nuevo comienzo? ¿Por qué ya no podemos pensar en el marco de los antiguos sistemas, ni siquiera construir en el suelo donde los vemos introducir sus raíces, por diferentes que sean en su orientación? Es lo que el autor se esfuerza en decir en primer lugar. Consideraciones preliminares, creemos entonces. Y sin embargo, es tal la naturaleza de la obra que la iniciación es aquí decisiva, y la verdad del derrotero, anticipada en el primer paso.

CLAUDE LEFORT

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), ex alumno del École normale supérieure, catedrático de filosofía, doctor en letras en 1945, profesor en la Sorbonne, enseñó en el Collège de France a partir de 1952. Fue miembro del comité directivo de *Temps modernes* desde su fundación.

Nueva Visión ha editado de Merleau-Ponty; *Elogio de la filosofía* y *El Lenguaje indirecto y las voces del silencio*.

I.S.B.N. 978-950-602-609-7

9 789506 026097

creative commons

LICENCIA CREATIVE COMMONS